N° 18. MARS 1921.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

La charité des parfaits

ou la perfection de la charité

Nous avons vu que la perfection chrétienne consiste spécialement dans la charité ; il ne suffit pourtant pas, c'est trop évident, d'avoir cette vertu, d'être en état de grâce, pour avoir atteint la perfection proprement dite, dont parle la théologie ascétique et mystique, et à laquelle aspirent toutes les âmes intérieures, particulièrement celles qui se sont consacrées à Dieu dans l'état religieux. « Ce n'est pas que je sois déjà parfait, dit saint Paul, mais je cours pour remporter le prix » (Phil., III, 12). Cette perfection proprement dite consiste précisément dans la charité des parfaits, supérieure à celle des commençants et des âmes en progrès.

C'est de cette charité des parfaits que nous devons traiter dans cet article.

*
* *

Il s'agit ici du sommet du développement normal de la charité, développement dont la loi foncière, toute diffé-

rente de celle de notre nature déchue, est celle de la grâce, qui nous régénère progressivement et dont la consommation n'est autre que la vie éternelle.

Tous les auteurs spirituels admettent trois phases dans ce développement de la charité : 1° celle des débutants, qui surtout luttent contre le péché : elle est appelée pour cela voie purgative ; 2° celle de ceux qui progressent dans les vertus à la lumière de la foi et de la contemplation : elle est appelée souvent voie illuminative ; 3° celle des parfaits, qui vivent surtout dans l'union à Dieu, par la charité : elle est appelée voie unitive. — Ces trois degrés constituent l'enfance, l'adolescence et l'âge adulte de la vie spirituelle (1).

Mais ces termes généraux, communément reçus, n'ont pas pour tous exactement le même sens.

Un certain nombre d'auteurs depuis les XVII^e^ et XVIII^e^ siècles admettent *deux voies unitives* : l'une ordinaire et ascétique, l'autre dite « extraordinaire » passive et mystique, à laquelle on ne pourrait parvenir sans vocation spéciale. De ce point de vue on pourrait être parfait, et même arriver à la haute perfection requise pour la béatification, sans avoir reçu aucune grâce mystique.

D'autres soutiennent que, selon la doctrine traditionnelle, *la voie unitive est une* et que son plein épanouissement *normal* n'est autre que l'union mystique parfaite, ou union transformante (2). Cette dernière, disent-ils, en ce qu'elle a d'essentiel, appartient à l'ordre de la grâce sanc-

(1) Cf. S. Thomas, I^a^ II^æ^, q. 24, a. 9, et II Sent., d. 9, 2, 8^m^. Dans ce dernier texte, saint Thomas, parlant des voies purgative, illuminative et unitive, fait cette remarque : tous ceux qui conduisent vraiment les âmes à la perfection, les illuminent et les purifient, mais l'inverse n'est pas vrai, celui qui les purifie du péché ne peut pas toujours les illuminer, ni à plus forte raison les conduire à la perfection, à l'union divine.

(2) Certains auteurs se contentent de dire un peu timidement : « Pour avoir un ensemble de la vie unitive, il faut y joindre les états mystiques ». C'est ainsi que s'exprime le P. Meynard, O. P., dans son *Traité de la Vie intérieure*, t. I, p. 464, note, et p. 22 à 28.

tifiante ou « grâce des vertus et des dons », et non pas à l'ordre inférieur des grâces *gratis datae*, comme le don de prophétie ou celui des miracles qui parfois l'accompagnent.

Nous avons déjà touché cette question, en déterminant les rapports de l'ascétique et de la mystique (1).

Les derniers auteurs dont nous venons de parler invoquent la tradition antérieure au XVII[e] siècle, et en particulier saint Jean de la Croix. Il importe donc d'examiner de près quelle est la doctrine de ce grand maître sur ce point, de voir comment elle doit être interprétée et quels sont ses rapports avec la tradition antérieure.

I. — *Doctrine de saint Jean de la Croix sur la perfection de la charité et ce qu'elle requiert*

Ce grand saint parle des trois voies purgative, illuminative et unitive, en plusieurs endroits, notamment dans la *Montée du Carmel*, l. I, c. 1, la *Nuit obscure*, l. I, c. 1 et c. 14, et dans le *Cantique spirituel*, strophes 1, 4, 6, 22, 26. Selon lui, la voie illuminative ou celle des âmes en progrès commence avec la cessation de la méditation et le début de la contemplation infuse ou mystique. Il dit en effet, en traitant de cette contemplation : « Les âmes commencent à entrer dans cette nuit obscure (passive), quand Dieu même les dégage peu à peu de l'état des *commençants*, celui où l'on médite dans la voie spirituelle, et les introduit dans l'état des *progressants*, qui est celui des contemplatifs. Il faut qu'ils passent par cette voie pour devenir *parfaits*, ce qui veut dire pour atteindre la divine union de l'âme avec Dieu (2). »

(1) *La Vie spirituelle*, déc. 1919. « L'Ascétique et la Mystique. »

(2) *Nuit obscure*, l. I, c. 1 (d'après l'édition critique espagnole, p. 6). Nous modifions ici légèrement la traduction Hoornaert, qui paraît être influencée par une théorie bien contestable de la *contemplation active*, que M. Hoornaert expose dans ses introductions aux différents

Cette ascension n'est pas sans souffrances, nous en avons été avertis dès le Prologue de la *Montée du Carmel :* « Pour atteindre la lumière divine et l'union parfaite de l'Amour de Dieu — je parle de ce qui peut se réaliser ici-bas — l'âme doit traverser la Nuit obscure... *Pour l'ordinaire,* quand les âmes élues s'efforcent d'atteindre *cet état de perfection,* elles rencontrent des ténèbres telles, endurent des souffrances physiques et morales si dures, que la science humaine ne peut rien pour les pénétrer, ni l'expérience pour les représenter (1). »

Ce n'est certes pas sans peine qu'on arrive à vaincre *complètement* l'égoïsme, la sensualité, la paresse, l'impatience, l'envie, l'injustice dans le jugement, les mouvements de nature, l'empressement naturel, l'amour-propre, les sottes prétentions, et aussi la recherche de soi dans la piété, le désir immodéré des consolations sensibles, l'orgueil intellectuel et spirituel, tout ce qui s'oppose à l'esprit de foi et à la confiance en Dieu (2), pour parvenir à aimer le Seigneur *parfaitement,* « de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces, de tout son esprit » et son prochain, y compris ses ennemis, « comme soi-même », finalement pour rester ferme, patient et persévérer dans la charité, quoi qu'il arrive, lorsque se vérifie la parole de l'Apôtre : « Tous ceux qui veulent vivre pieusement dans le Christ Jésus, auront à souffrir la persécution » (II *Tim.*, III, 12).

Pour arriver à cette perfection ce n'est pas seulement la mortification ou *purification active des sens et de l'esprit* qui est nécessaire : « malgré toute sa générosité, l'âme ne peut arriver à se purifier complètement, elle ne peut se rendre apte le moins du monde à l'union divine dans la perfection de l'amour. Il faut que Dieu y mette la main

ouvrages de saint Jean de la Croix. Voir notamment son *Essai sur « le Cantique spirituel »*, p. XL.

(1) *Montée du Carmel,* Prologue.

(2) *Nuit obscure,* l. I, c. 1 à 7.

Lui-même et purifie l'âme dans *ce feu obscur pour elle*, selon le mode et la manière que nous expliquerons ci-après (1) ». Et tout d'abord on est sevré des consolations sensibles, utiles un moment, mais qui deviennent un obstacle lorsqu'on les recherche pour elles-mêmes. D'où la nécessité de *la purification passive des sens*, qui met l'âme dans l'aridité sensible et la porte à une vie spirituelle beaucoup plus dégagée des sens, de l'imagination et du raisonnement. Par les dons du Saint-Esprit on reçoit ici une connaissance intuitive, qui, malgré une obscurité très pénible, nous initie profondément aux choses de Dieu ; elle nous les fait pénétrer parfois en un instant plus que ne le ferait la méditation pendant des mois et des années. Pour résister aux tentations qui se présentent assez souvent dans cette nuit des sens, il faut des actes héroïques de chasteté et de patience.

Après avoir traité de cette purification, saint Jean de la Croix remarque : « L'âme est donc sortie, elle a commencé à pénétrer dans la voie de l'esprit que suivent les *progressants* et les avancés, et qu'on nomme aussi *voie illuminative* ou *voie de contemplation infuse* (2). » Ce texte est des plus importants : il est expressément question de la contemplation infuse et non acquise (3).

Mais pour arriver à la perfection de la charité, la purification passive des sens ne suffit pas : « Au sortir de l'état des commençants, l'âme demeure le plus souvent immobile dans les exercices propres aux avancés pour une période indéterminée qui peut durer des années. Semblable au prisonnier qui vient de quitter sa dure prison, elle

(1) *Nuit obscure*, l. I, c. 3 (tr. Hoornaert, p. 18).

(2) *Ibid.*, l. I, c. 14 (d'après l'édition crit. espagnole).

(3) C'est d'elle aussi qu'il est question dans le premier texte cité, *Nuit obsc.*, l. I, c. 1, et même dans la *Montée*, l. II, c. 13. Quand saint Jean de la Croix emploie le mot « contemplation », il s'agit de la contemplation proprement dite ou *contemplation infuse*, qui est plus ou moins passive à ses débuts. Ceux-ci correspondent aux premières oraisons *surnaturelles* de sainte Thérèse, celles de recueillement passif et de quiétude.

est plus à l'aise dans les choses divines, y trouve plus de satisfaction... Ni l'imagination, ni les puissances ne gardent plus en effet leurs anciennes attaches au discours (1) et au souci spirituels. Sans aucun effort intellectuel l'âme goûte maintenant dans l'esprit une très calme et très affectueuse contemplation accompagnée de saveur spirituelle... Pourtant la purification n'est pas encore complète et ne peut l'être, puisque la principale, qui est celle de l'esprit, manque encore... L'âme éprouvera donc encore des sécheresses, des ténèbres, des angoisses, bien plus fortes parfois que les précédentes (2) ». On ne peut affirmer plus nettement la nécessité de *la purification passive de l'esprit.*

Il n'y a plus ici de péchés véniels délibérés, mais il y a encore les imperfections propres aux avancés ; elles sont incompatibles avec la pleine perfection de la charité : « Les taches du vieil homme persistent dans l'esprit, bien qu'il ne s'en doute pas et ne les aperçoive guère. Il faut pourtant qu'elles disparaissent et cèdent au savon et à la forte lessive de la purification passive de l'esprit, sans quoi la pureté requise pour l'union fera toujours défaut. Ces avancés souffrent aussi de l'*hebetudo mentis*, de la rudesse naturelle que tout homme contracte par le péché ; ils sont sujets aux distractions, à l'épanchement de l'esprit vers le dehors... Le démon se plaît à duper plusieurs par des visions imaginaires, de fausses prophéties, qui portent à la présomption... Cette matière est inépuisable, et ces imperfections sont d'autant plus incurables que ces avancés les prennent pour des perfections spirituelles... Donc celui qui veut faire des progrès doit nécessairement passer par la purification de la Nuit spirituelle... Là seulement l'âme peut trouver le moyen propre par lequel elle s'unit à Dieu (3). »

(1) Le discours ou raisonnement ne se trouve plus dans la connaissance qui procède des dons du Saint-Esprit, qui interviennent ici de plus en plus. Voir S. Thomas, II^{a} II^{æ}, q. 8 et q. 45.

(2) *Nuit obscure*, l. II, c. 1 (trad. Hoornaert, p. 75).

(3) *Ibid.*, l. II, c. 2.

Les Parfaits (*los perfectos*) sont donc ceux qui non seulement ont su s'imposer la mortification extérieure et intérieure, mais qui ont traversé les purifications passives des sens et de l'esprit. L'âme qui n'est pas passée par ce creuset, n'est pas encore purifiée de ses scories.

A propos de la nuit de l'esprit, saint Jean de la Croix remarque « combien de hauts et de bas se succèdent sur cette voie, comment la prospérité dont on jouit un moment est suivie d'orages et de peines... Ces *fluctuations* sont ordinaires à l'état contemplatif ; avant d'atteindre *l'état de paix définitif*, le repos est inconnu, on ne fait que monter et descendre. Comme *l'état de perfection consiste dans le parfait amour de Dieu et le mépris de soi*, on ne peut le concevoir sans ses deux parties : connaissance de Dieu, connaissance de soi. De là cette nécessité pour l'âme d'une formation préliminaire dans l'un et l'autre sens ; et c'est pourquoi Dieu tantôt l'exalte en lui faisant goûter ce qu'elle a de grand, et tantôt l'humilie en lui montrant sa bassesse. Ce mouvement de montée et de descente ne peut donc s'arrêter qu'au moment où l'habitude parfaite des vertus est acquise, quand l'âme parvient à l'union avec Dieu » (1). Pour résister aux tentations contre les vertus théologales, qui se présentent assez souvent dans la nuit de l'esprit, il faut des actes héroïques de foi, d'espérance et de charité, qui augmentent considérablement l'intensité de ces vertus.

Au terme de cette purification passive de l'esprit, les âmes sont *normalement* prêtes à entrer au ciel immédiatement après la mort ; « *elles doivent à leur purification parfaite par l'amour, de ne point passer par le purgatoire* (2) ».

(1) *Nuit obscure*, l. II, c. 18 (trad. Hoornaert, p. 163).

(2) *Ibid.*, l. II, c. 20 (tr. Hoornaert, p. 175). Il y a sans doute des âmes qui évitent le purgatoire sans être passées par les purifications passives de l'esprit, par exemple les âmes des enfants morts sitôt après le baptême, celles des religieux morts sitôt après leur profession solennelle ; mais si ces personnes avaient continué à vivre, elles seraient retombées dans de multiples imperfections, qui auraient

Elles ont fait leur purgatoire ici-bas, et comme il convient, c'est-à-dire en méritant, tandis que, après la mort, les âmes, qui par leur faute doivent être purifiées, ne méritent plus.

Selon saint Jean de la Croix, *la pleine perfection accessible ici-bas* ne se trouve que dans *l'union transformante* ou mariage spirituel : « alors en effet l'âme n'est plus inquiétée par le démon, ni par le monde, ni par la chair, ni par les appétits, elle peut dire les paroles du *Cantique*, II, 11 : Voici que l'hiver est fini, la pluie a cessé, les fleurs apparaissent sur notre terre (1). » C'est *le plein épanouissement de la charité* ; l'amour parfait accepte pour Dieu n'importe quelle œuvre ou quelle souffrance, il trouve même en celle-ci une sainte joie (2). Il ne redoute pas la mort, mais la désire ; il n'attribue rien à lui-même, mais reporte tout à Dieu, et se transforme en quelque sorte en Lui, selon le mot de saint Paul : « Celui qui s'unit avec Dieu est un seul esprit avec Lui » (I Cor., VI, 17). « C'est en somme Dieu même qui se communique à l'âme par une gloire admirable et la transforme en lui. Il se fait donc qu'alors l'âme et Dieu ne font plus qu'un, aussi intimement que la vitre et le rayon, que le charbon et le feu, que la lumière des étoiles et celle du soleil, bien qu'une telle union ne soit encore ni aussi essentielle ni aussi complète que celle de l'autre vie (3). »

nécessité les purifications dont parle ici saint Jean de la Croix. Il considère non pas les *cas accidentels*, mais ce qui est *ordinairement* requis pour atteindre ici-bas une haute perfection et au ciel un degré de gloire proportionné.

(1) *Cantique Spirituel*, III[e] partie, str. 22, fin.

(2) *Ibid.*, str. 24.

(3) *Ibid.*, str. 26. Cet enseignement de saint Jean de la Croix sur le mariage spirituel, sommet du développement de la vie mystique, ne diffère pas de celui des autres saints qui ont commenté le *Cantique des Cantiques*. Et ces commentaires ne deviennent vraiment lumière de vie que pour les âmes qui sont sur le chemin de cette union parfaite. — Voir à ce sujet le dernier ouvrage du P. Arintero, O. P., *Cantar de los Cantares*, Exposicion mistica. Salamanca, couvent des Dominicains, 1919, 6 pesetas.

Avec la charité toutes *les vertus* chrétiennes sont arrivées à leur parfait développement : « elles sont enlacées, unies étroitement l'une à l'autre, ce qui rend leur résistance plus forte par appui mutuel. Il en résulte un tout qui constitue la complète perfection de l'âme, un ensemble compact, une solidarité, qui exclut n'importe quel point assez faible pour livrer passage au démon ou aux choses du monde (1). »

Enfin « l'âme possède *les sept dons* du Saint-Esprit, selon l'entière perfection compatible avec la vie d'ici-bas (2) ». « Les opérations de l'âme dans l'union viennent de l'Esprit divin... Seules par suite elles sont de parfaite convenance..., sans être jamais hors de propos... L'Esprit de Dieu fait connaître à ces âmes ce qu'elles doivent savoir, leur rappelle ce dont elles ont à se souvenir,... leur fait oublier ce qui mérite de l'être, aimer ce qui est digne de leur amour, et ne rien aimer de ce qui ne se trouve pas en Dieu. Ainsi tous les premiers mouvements des puissances chez de telles âmes sont divins, et il ne faut pas s'étonner de ce que les mouvements et opérations de ces puissances soient tels, puisqu'ils sont transformés dans l'Etre divin (3). »

Selon saint Jean de la Croix, la voie illuminative et la voie unitive appartiennent donc à la vie mystique proprement dite. C'est là certes une très haute conception de ce que doit être le plein développement de « la grâce des vertus et des dons », de ce que doit devenir normalement l'intimité de l'union divine dans une âme intérieure qui a passé sa vie dans une grande fidélité au Saint-Esprit.

(1) *Ibid.*, str. 24.

(2) *Ibid.*, str. 26, début.

(3) *Montée du Carmel*, l. III, c. 1 (trad. Hoornaert, 296). Ce serait manifestement une erreur de croire que la *Montée du Carmel* est seulement d'ordre ascétique, et que la contemplation, dont il y est parlé, n'est pas la contemplation *infuse* ou mystique ; cf. l. II, c. 13. Mais l'âme y apprend ce qu'elle doit faire, tandis que dans la *Nuit obscure* elle apprend comment elle doit se laisser former par Dieu.

Cette conception de la vie unitive ou parfaite, est-il besoin de le dire? dépasse de beaucoup ce que nombre d'auteurs ascétiques modernes appellent *la vie unitive ordinaire*. Cette dernière, pour eux, *ne suppose pas* les douloureuses *purifications passives*, tout au moins *celles de l'esprit*, qui appartiennent aux états mystiques (1). Or il y a une différence considérable entre les âmes qui ont vaillamment traversé ces grandes épreuves et celles qui ne les ont pas encore subies. D'où provient cette divergence de l'enseignement ascétique de ces auteurs modernes et de la doctrine de saint Jean de la Croix? C'est ce que nous examinerons dans un prochain article.

Grave question! Soutenir que normalement on arrive à la perfection de la vie chrétienne, sans passer par les purifications passives, qui sont d'ordre mystique, sans avoir été élevé à la contemplation infuse, initiation obscure et secrète au mystère de Dieu présent en nous, n'est-ce pas très notablement amoindrir l'idéal de la perfection? Et sous prétexte d'éviter les illusions, de suivre la voie commune, les chemins battus, n'est-ce pas supprimer l'élan et les grandes aspirations de la vie intérieure? N'est-ce pas proposer aux âmes une bonne petite vie illuminative et unitive, qui est de nature à leur donner une illusion contraire à celles qu'on veut écarter? Sous prétexte de combattre une forme de la présomption, n'est-ce pas tomber dans une autre? N'est-ce pas porter les âmes à croire qu'elles sont sur le point d'atteindre la perfection, qu'elles sont déjà dans la vie unitive, alors que peut-être elles ne sont encore que parmi les commençants, et soupçonnent à peine la vraie vie illuminative ou des progressants? N'est-ce pas les exposer aussi à être complètement déroutées, lorsque viendront les douloureuses purifications passives, pendant lesquelles

(1) Par ex. le P. Fr. Naval dans son récent *Cursus Theologiae asceticae et mysticae*, p. 240-259, ne demande pour la vie unitive ordinaire que la contemplation dite *acquise*, et, selon lui, on y arrive sans avoir subi les plus fortes purifications passives des sens, sans avoir éprouvé celles de l'esprit.

elles croiront reculer, alors que ces épreuves sont la porte étroite qui conduit à la véritable vie? *Quam angusta porta et arcta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam!* Qu'on médite à ce sujet les paroles de saint Jean de la Croix que nous venons de citer dans les pages précédentes. — Nous ne faisons aujourd'hui que poser la question. Rappelons seulement, pour terminer, le mot de saint Thomas : « Le serviteur de Dieu doit se considérer toujours comme un commençant, et aspirer à des choses plus parfaites et plus saintes sans s'arrêter jamais (1). »

Fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

(1) S. Thomas, *in Ep. ad Hebraeos*, c. VI, 1, lect. 1.

A l'école du Maître intérieur

(*Suite*)

---

§ V. — L'Esprit-Saint, qui habite en nous sous les espèces de la charité, prolonge l'action de celle-ci et renforce ses inspirations.

La sympathie amicale qui nous fait nous pénétrer et nous comprendre mutuellement est une image assez vive mais bien incomplète de cette immédiation véritable que la charité établit entre l'âme et Dieu, et de notre participation aux lumières de l'Esprit-Saint, qui habite réellement en notre esprit humain.

Le cerveau de l'hypnotisé qui, fermé aux sensations du monde ambiant, réserve pour la seule action de l'opérateur toute son impressionnabilité, représenterait mieux l'âme ouverte aux influences invisibles qui émanent du divin Maître. Mais notons cette grande différence que dans le cas de l'hypnose il y a désordre et l'on s'abaisse plus ou moins en se faisant l'esclave d'un homme, tandis que le mystique est dans l'ordre et s'élève en se soumettant à l'Être divin dont nous dépendons tous. Et puis, que vaut l'action du plus fort des hypnotiseurs en comparaison de l'influence exercée par l'Esprit-Saint ? Toute vérité qui éclôt dans une intelligence vient de Lui. « *Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est.* » C'est une

maxime de saint Ambroise plus d'une fois citée par saint Thomas qui l'explique et la fait sienne (1).

En Dieu l'Intelligence et la Vérité ne font qu'un. De lui comme d'un soleil dominant toute la création partent la lumière intellectuelle et la vérité intelligible. Les anges, qui sont de purs esprits, y participent d'abord : en eux la lumière et la vérité ne sont plus identiques mais demeurent unies cependant. Ils reçoivent de Dieu, en même temps que leur intelligence, toutes les idées qu'ils peuvent connaître. Mais après les anges le rayon faiblit, ou du moins les esprits incarnés que nous sommes ne sont pas capables de le recevoir dans sa splendeur. La lumière pâlie ne porte plus avec elle la vérité toute faite, et l'intelligence humaine n'est d'abord qu'une page blanche où tout peut être inscrit, mais où rien ne se trouve encore.

Les idées qui devront y apparaître sont en dehors pour le moment, et incarnées elles aussi dans les choses matérielles. Celles-ci nous entourent, heurtent à ces portes de notre esprit qui sont nos sens. Nous les voyons, nous les entendons, nous les goûtons, nous pouvons même nous les représenter en leur absence avec leurs formes et leurs saveurs. Mais ces images restent matérielles encore. Il faudrait en extraire l'idée pure afin de la fixer dans l'esprit en caractères immatériels. Qui le fera ?

Pour cette œuvre le divin Soleil nous communique une étincelle de sa lumière. *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* : Seigneur, la lumière de votre face s'est imprimée sur nous. Cette étincelle devient, au sommet de notre âme, comme un foyer lumineux, que les philosophes scolastiques ont nommé l'intellect actif. Nous pouvons à volonté en projeter le rayon immatériel sur nos images des choses pour en faire resplendir les lignes universelles, et en extraire ainsi les idées que nous confierons à notre esprit, à notre intellect passif, disent encore les scolastiques. Alors peu à peu la page blanche se couvrira de

(1) I^a II^ae, qu. 109, a. 1, ad 1.

signes. Jamais d'ailleurs elle ne sera pleine. On peut toujours apprendre du nouveau. Notre esprit, qui ne savait rien au début, est capable de devenir tout par l'instruction.

Mais c'est toujours grâce à ce foyer lumineux qui nous fut donné et qui continue d'éclairer sans cesse. Or il ne brille que sous l'influence du Soleil divin dont il est émané et avec lequel il garde le contact. Supposez la moindre interruption, aussitôt tout s'éteindrait dans notre âme. Il serait impossible d'acquérir des idées nouvelles et même d'exploiter celles qui sont au trésor de l'esprit.

Mais si l'influence de Dieu est perpétuellement nécessaire à notre intelligence, comme nous avons vu jadis qu'elle s'imposait pour expliquer le mouvement volontaire, il faut noter ici encore qu'il y a des degrés dans cette action divine.

Les premières clartés qui se font en notre âme n'ont pas d'autre auteur que Dieu même. C'est lui, le Créateur, qui allume ce foyer, en projette la lumière sur les choses pour abstraire l'idée d'être et nous faire découvrir les premiers principes qui procèdent de cette idée fondamentale.

A partir de ces principes qui sont en nous comme un potentiel de lumière, nous pouvons nous-mêmes avancer de clarté en clarté, je veux dire arriver à d'autres intuitions plus ou moins nombreuses et compréhensives. C'est ainsi que se constitue la science. Evidemment la *coopération* divine demeure nécessaire pour soutenir cette action intellectuelle. Toutefois ce n'est plus qu'un concours très discret voilé sous la logique humaine.

Mais il peut arriver que Dieu fasse à sa créature cette grâce d'*opérer* encore par lui seul, en se passant du procédé dialectique, pour mettre en lumière telle conclusion spéciale. Alors il donnera à l'intelligence sur un point particulier une intuition comparable à celle des premiers principes généraux.

Quoi de plus facile pour le Maître divin ? Les hommes à qui nous décernons le titre de Maîtres, ceux-là même

qui sont célèbres comme des lumières de leur siècle ne peuvent rien de pareil sur notre esprit. La seule œuvre dont ils sont capables c'est de nous faciliter l'intelligence des choses en nous les présentant d'une façon plus appropriée, en dessinant par des formules verbales des images plus transparentes, d'où l'on pourra plus facilement tirer l'idée. Ils ont beau faire cependant, si le disciple ne jouit pas personnellement de la lumière qui doit opérer cette abstraction, le maître demeure impuissant, comme le médecin avec tous ses remèdes ne peut rien sur un malade dont le principe vital ne réagit pas. Mais le Maître divin ne sera pas arrêté de la sorte. Car lui, il est capable, nous le savons, d'actionner du dedans la lumière intellectuelle dont il est le foyer indéfectible, aussi bien que le principe de vie dont il est le créateur (1). Il renforcera donc notre intellect actif s'il le juge à propos. Par un surcroît passager de clarté, il nous donnera de découvrir les idées, puis il les illuminera suffisamment pour que nous discernions comme dans une intuition les rapports que les idées soutiennent entre elles.

Saint Thomas semble bien admettre que parfois, même dans l'ordre naturel, des hommes sont gratifiés de ces intuitions spontanées. A propos de je ne sais quels philosophes qui affirmaient certaine vérité sans pouvoir en rendre compte, « leur assertion était exacte, dit le Docteur angélique, bien qu'ils n'y fussent pas conduits par le raisonnement. Mais parfois l'esprit subit l'attrait immédiat de la vérité pour laquelle il a une pente naturelle. C'est comme les êtres qui n'ont pas de raison et qui n'en arrivent pas moins à leurs fins. Ils sont conduits par l'Auteur de la nature qui sait à leur place. Il en est de même ici (2).

(1) II Gent., c. 75, sub fine ; — I^a, qu. 117, a. 1 ; — *De Verit.*, qu. 11, a. 1.

(2) « Quod quidem licet vere ponerent, non tamen quasi ab aliquâ ratione moti hoc ponebant sed sicut ab ipsâ veritate coacti. Verum est enim bonum intellectus ad quod naturaliter ordinatur : unde

D'ordinaire l'intelligence humaine progresse vers l'inconnu en le mettant en contact par des jugements intermédiaires avec les principes premiers dont nous avons l'évidence. Ceux-ci parviennent ainsi à projeter leur clarté sur des vérités nouvelles. Tel est le schéma de tout raisonnement normal. Mais voici qu'une intelligence arrive de fait à découvrir une vérité sans passer par ces moyens termes qui jalonnent la route de nos progrès habituels. Les moyens termes lui sont inconnus. C'est le cas pour l'hypothèse que formule un savant et qu'il ne saura pas justifier encore. Les moyens termes peuvent même être inconnaissables, comme lorsqu'il s'agit d'événements futurs que rien ne détermine actuellement. Mais le Maître divin, dans la pensée duquel toute vérité nécessaire ou contingente se trouve éternellement vécue, est capable d'en instruire son disciple humain qui apparaîtra à ses semblables comme un être de génie.

Si le principe semble incontestable, il n'en reste pas moins malaisé de fournir des exemples qui ne puissent être discutés.

En voici un pourtant que les plus grands esprits chrétiens, depuis saint Augustin jusqu'à Dante, n'ont pas fait difficulté d'admettre. Je veux parler de la quatrième Bucolique de Virgile. Naguère encore, un critique terminait ainsi une étude parfaitement nuancée de ce poème célèbre : « Il ne s'agit pas de savoir si Virgile a prévu qu'un enfant naîtrait sous Auguste, qui révolutionnerait le monde. Il ne l'a pas prévu du tout. Mais l'enfant est né. C'est un fait. Et c'est un autre fait que Virgile, quarante ans auparavant, avait annoncé qu'un enfant présiderait au renouvellement merveilleux du monde. Il n'y a rien à dire contre ces deux

sicut res cognitione carentes moventur ad suos fines absque ratione, ita interdum intellectus hominis quâdam naturali inclinatione tendit in veritatem, licet rationem veritatis non percipiat. » (In I Phys., c. v, l. 10, n° 5.) — « Etiam amor naturalis qui est in omnibus rebus causatur ex aliquâ cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit. » (I° II°, qu. 27, a. 2.)

faits. Ceux qui n'y voient qu'une coïncidence fortuite avoueront du moins que de pareilles coïncidences sont extrêmement rares; et je crains qu'ils ne méconnaissent ce qu'il y a de miraculeusement intuitif dans le génie. Quand on aura dénombré, examiné toutes les « sources » du poème virgilien, on n'aura pas expliqué comment il se fait qu'en mêlant de l'Hésiode, de l'orphisme, des prédictions étrusques, du Catulle et des oracles juifs, Virgile soit arrivé, dans une simple fantaisie, à donner une forme étincelante aux aspirations confuses et angoissées du monde occidental.

« *Deus, Deus ille, Menalca !* Un Dieu, c'est un Dieu, Ménalque. » (1)

A ce premier cas d'inspiration divine accordée aux hommes supérieurs, j'en joindrai un autre que formulait, au lendemain de la grande guerre, celui qui en fut le vainqueur, le Maréchal Foch lui-même :

« Sans faire intervenir le miracle, disait-il, quand dans un moment historique une vue claire est donnée à un homme et que par la suite il se trouve que cette vue claire a déterminé des mouvements énormes de conséquence dans une guerre formidable, j'estime que cette vue claire — je pense l'avoir eue à la Marne, à l'Yser, au 26 mars — vient d'une force providentielle entre la main de laquelle on est un instrument, et que la décision victorieuse est amenée d'en haut par une volonté supérieure et divine (2). »

J'ai cru bon de citer ces exemples, car ils corroborent la belle théorie d'Aristote dans sa célèbre interprétation du génie, et c'est à cette théorie, telle que la formule la morale d'Eudème, que saint Thomas rattache explicitement son

(1) André Bellessort, *Virgile.*

(2) Quelques pensées du Maréchal Foch recueillies par le Baron André de Maricourt au cours de divers entretiens. *Echo de Paris*, 1er janvier 1920.

idée théologique de la grâce opérante et des dons du Saint-Esprit (1).

En effet, quoi qu'il en soit des intuitions accordées par Dieu aux grands hommes, dans l'ordre naturel, il est certain que des intuitions semblables et de meilleures se réalisent dans l'ordre surnaturel. Ecoutons saint Paul l'affirmer dans la magnifique comparaison qu'il établit entre l'illumination matérielle du monde lors de la création, et son illumination spirituelle à l'époque de la prédication évangélique : « Dieu qui a dit : Que la lumière brille dans les ténèbres, est aussi Celui qui a fait luire la lumière dans nos cœurs, pour que brille la connaissance de la gloire de Dieu qui est sur la face du Christ (2). »

Ces illuminations divines sont de plusieurs sortes : science charismatique, dons du Saint-Esprit en sont deux genres très différents.

Nous n'avons pas à traiter de *la science charismatique*. Quelques mots d'explication seront utiles cependant afin de donner une vue d'ensemble de toutes les communications divines.

Dans ces connaissances d'un ordre à part il peut y avoir, en plus du renforcement surnaturel de l'intellect actif dont nous avons parlé jusqu'ici, un infusion directe dans l'esprit humain de représentations purement idéales, sans figure que l'on puisse dépeindre, impressions spirituelles comme Dieu en produit naturellement chez les anges. L'homme alors n'a pas besoin de tirer laborieusement ses idées des images qui lui viennent des sens. Elles lui sont données toutes prêtes et même aptes à procurer une connaissance supérieure. C'est une *vision intellectuelle*. Adam avant la chute, nous dit saint Thomas, eut ce privilège de voir ainsi Dieu et les êtres spirituels. Même grâce est encore accordée à des contemplatifs qui reçoivent

(1) I^a II^ae, qu. 9, a. 4 ; qu. 68, a. 1.
(2) II *Cor.*, IV, 6.

des révélations (1). Sainte Thérèse va nous en donner un exemple. « Il plaît alors au Dieu de bonté qui est le nôtre de faire tomber les écailles des yeux de l'âme (2), afin qu'elle contemple, qu'elle comprenne, mais par une voie extraordinaire, quelque chose de la faveur dont il la gratifie [dans l'union mystique]. Une fois qu'elle est introduite dans cette demeure, les trois personnes de la très sainte Trinité, dans une vision intellectuelle, se découvrent à elle par une certaine représentation de la vérité et au milieu d'un embrasement qui, semblable à une nuée resplendissante, vient droit à son esprit. Les trois divines Personnes se montrent distinctes, et, par une notion admirable qui lui est communiquée, l'âme connaît d'une certitude absolue que toutes trois ne sont qu'une même substance, une même puissance, une même science et un seul Dieu. Ainsi ce que nous croyons par la foi, l'âme, on peut le dire, le perçoit ici par la vue. Et cependant l'on ne voit rien, ni des yeux du corps, ni des yeux de l'âme, parce que ce n'est pas une vision imaginative. Alors les Personnes divines se communiquent toutes trois à l'âme, elles lui parlent et lui découvrent le sens de ce passage de l'Évangile où Notre-Seigneur annonce qu'il viendra, avec le Père et l'Esprit-Saint, habiter dans l'âme qui l'aime et garde ses commandements (3). O Dieu ! Quelle différence entre écouter ces paroles, les croire même, ou comprendre par

(1) « Ad secundum vero modum [visionis] qui est naturalis ipsi angelo, et supra naturam hominis, elevatur homo per gratiam, etiam post statum culpæ, sicut etiam in viris contemplativis patet qui revelationes divinas merentur et multo amplius fuit in primo statu per gratiam originalis justitiæ. » (III Sent., dist. 23, a. 1.) — « Ex perfectione gratiæ hoc habebat homo in statu innocentiæ ut Deum cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione divinæ sapientiæ ; per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suæ menti impressa. » (*De Verit.*, qu. 18, a. 2 ; cf. art. 1, corp. et ad 1.)

(2) Cf. *Act.*, IX, 18.

(3) *Joan.*, XIV, 23.

la voie que je viens de dire à quel point elles sont vraies ! (1) »

Sainte Thérèse vient d'opposer la vision intellectuelle à la *vision imaginative*. Celle-ci se produit quand le Maître divin, se conformant au procédé habituel de notre esprit, représente sous forme symbolique dans l'imagination la vérité qu'il veut exprimer. Les prophètes ont joui couramment de ce don qui leur aidait à concevoir et à exposer leurs révélations. L'Apocalypse de saint Jean est rempli de telles visions. En voici une de sainte Catherine de Sienne que le Bienheureux Raymond de Capoue nous rapporte comme il suit : « Elle voyait le Père tout puissant et éternel, de la bouche duquel semblait sortir le Fils coéternel, apparaissant lui aussi manifestement avec la nature humaine qui lui est unie. Pendant que la sainte était attentive à cette apparition, elle vit d'autre part sortir de la poitrine du Père le bienheureux patriarche Dominique, tout resplendissant de lumière, et elle entendit de la bouche du Tout-Puissant une voix qui prononçait les paroles suivantes : « Ma très douce fille, j'ai engendré ces deux fils, l'un par l'acte générateur de ma nature, l'autre par une adoption toute de charme et d'amour (2). »

Il y a encore des *visions sensibles*. C'est lorsque Dieu agit sur les sens externes eux-mêmes soit par une opération immédiate, en imprimant par exemple sur la rétine l'image d'un objet, soit par l'intermédiaire de formes matérielles qu'il produit au dehors pour qu'elles impressionnent le sens à la façon habituelle. Saint Thomas est d'avis qu'il faut expliquer de l'une ou l'autre de ces deux manières les apparitions par lesquelles Notre-Seigneur a souvent manifesté sa présence dans l'Eucharistie (3). En d'autres circonstances, il est d'ailleurs possible que le

(1) Sainte Thérèse, *Le Château intérieur*, septièmes demeures, ch. i.

(2) *Vie de sainte Catherine de Sienne*, par le Bienheureux Raymond de Capoue (trad. Hugueny), II[e] partie, ch. vi.

(3) III[a], qu. 76, a. 8. Pour les différentes sortes de visions, cf II[a] II[ae], qu. 173, a. 2, corp. et resp.

corps glorifié de Jésus-Christ ait quitté le ciel pour se montrer ici-bas dans sa réalité. Mais l'on peut se demander si depuis l'Ascension pareille faveur a été accordée de fait à d'autres qu'à saint Paul sur la route de Damas. Remarquons, en tout cas, que même quand il apparut corporellement, entre sa Résurrection et son Ascension, Notre-Seigneur modifia diversement l'aspect de son humanité pour l'adapter à l'état des personnes qu'il voulait édifier (1). A plus forte raison pourra-t-il, dans des apparitions moins réelles, se conformer à des besoins d'âmes et à des habitudes qui ailleurs ou en d'autres temps pourront paraître étranges. Mais n'insistons pas sur toutes ces visions sensibles, imaginatives, intellectuelles, qui, répétons-le, ne font pas partie du développement normal de la contemplation mystique.

Au surplus, sans parler des illusions dont sont causes le démon ou notre nature, la connaissance charismatique qui vient de Dieu même est plus ou moins évidente pour celui qui en est gratifié. Elle s'étend depuis la révélation expresse accordée au prophète avéré, jusqu'à une sorte d'instinct qui sollicite obscurément l'esprit (2). Non seulement la sagesse d'un Salomon dissertant sur les mœurs des hommes ou la nature des choses (3), mais les principales grâces d'état accordées au professeur de théologie et au pasteur d'âmes sont de cette dernière espèce. Celui qui les reçoit ne peut parfaitement discerner si de telles pensées lui viennent de Dieu ou de son propre fonds. Est-ce bien une inspiration céleste ? Ne serait-ce pas une poussée de son subconscient où ses propres méditations s'accumulent? Il ne peut le savoir avec une certitude parfaite (4).

Les actes des *dons du Saint-Esprit* ressemblent beaucoup

(1) III^a, qu. 55, a. 4.

(2) II^a II^ae, qu. 171, a. 5.

(3) De moribus hominum et naturis rerum, quæ naturaliter accipimus, divino instinctu ceteris certius judicavit. (*De Verit.*, qu. 12, a. 12.)

(4) II^a II^ae, qu. 171, a. 5.

à ces instincts. Mais ils s'en distinguent aussi sur des points importants.

Les grâces officielles du maître en théologie et du directeur de conscience, la connaissance infuse avec ou sans visions portent sur l'enseignement d'une vérité qui ne regarde pas directement le salut de l'individu à qui Dieu les communique, mais l'utilité générale de l'Église : c'est le but de tous les charismes (*gratia gratis data*) (1). L'instinct des dons appartient au contraire à l'ordre de la grâce sanctifiante (*gratia gratum faciens*) ; il procure à celui qui le reçoit une juste idée de la fin dernière qui doit l'attirer, et c'est comme à l'intérieur de cette aspiration vers Dieu, — élément fondamental de l'état mystique, — qu'il lui fait goûter personnellement la vérité révélée à tous (2).

Etudions davantage cet instinct du Saint-Esprit. Une remarque s'impose pour commencer. Des âmes qui ne jouissent pas encore des dons, parce que vivant dans le péché, peuvent néanmoins être gratifiées déjà de cette impulsion qui les ramène vers leur fin (3). Paul Claudel nous en donne un exemple frappant dans le récit de sa conversion. Il se trouvait, un après-midi de Noël, à Notre-Dame de Paris, pendant que l'on chantait le *Magnificat*. « C'est alors que se produisit l'événement qui domine toute ma vie. En un instant mon cœur fut touché et je crus. Je crus, d'une telle force d'adhésion, d'un tel soulèvement de tout mon être, d'une conviction si puissante, d'une telle certitude ne laissant place à aucun doute, que, depuis, tous les livres, tous les raisonnements, tous les hasards d'une vie agitée n'ont pu ébranler ma foi, ni, à vrai dire, la toucher. J'avais eu tout à coup le sentiment déchirant de l'innocence, de l'éternelle enfance de Dieu, une révélation ineffable. En essayant, comme je l'ai fait souvent, de reconstituer les minutes qui suivirent cet instant extraor-

(1) II^a II^{ae}, qu. 172, a. 4.
(2) II^a II^{ae}, qu. 8, a. 5, ad 2.
(3) Ibid., corp. et ad 1.

dinaire, je retrouve les éléments suivants qui cependant ne formaient qu'un seul éclair, une seule arme dont la Providence divine se servait pour atteindre et s'ouvrir enfin le cœur d'un pauvre enfant désespéré : « Que les gens « qui croient sont heureux ! — Si c'était vrai, pourtant ? « — C'est vrai ! — Dieu existe, il est là. C'est quelqu'un, « c'est un être aussi personnel que moi ! — Il m'aime, il « m'appelle. » Les larmes et les sanglots étaient venus, et le chant si tendre de l'*Adeste* ajoutait encore à mon émotion (1). »

Notons, dans la suite de cette histoire d'une âme, comment les illuminations divines laissent de côté tous nos procédés logiques et se moquent de notre philosophie.

« Émotion bien douce où se mêlait cependant un sentiment d'épouvante et presque d'horreur ! Car mes convictions philosophiques étaient entières. Dieu les avait laissées dédaigneusement où elles étaient ; je ne voyais rien à y changer, la religion catholique me semblait toujours le même trésor d'anecdotes absurdes, ses prêtres et ses fidèles m'inspiraient la même aversion qui allait jusqu'à la haine et au dégoût. »

Nous commençons à toucher du doigt la différence qui sépare de telles inspirations de celles qui sont propres aux dons. L'auteur continue :

« L'édifice de mes opinions et de mes connaissances restait debout, et je n'y voyais aucun défaut. Il était seulement arrivé que j'en étais sorti ; un être nouveau et formidable avec de terribles exigences pour le jeune homme et l'artiste que j'étais, s'était révélé que je ne savais comment concilier avec rien de ce qui m'entourait. L'état d'un homme qu'on arracherait d'un seul coup de sa peau pour le transplanter dans un corps étranger au milieu d'un monde inconnu est la seule comparaison que je puisse trouver pour exprimer cet état de désarroi complet. Ce qui était le plus répugnant à mes opinions et à mes

(1) A. Retté, *Quand l'Esprit souffle*, p. 238.

goûts, c'est cela pourtant qui était vrai, c'est cela dont il fallait, bon gré mal gré, que je m'accommodasse (1). »

Tout autre est le cas d'une âme en état de grâce, douée de la charité et des sept dons divins. Le Saint-Esprit est son Hôte. Il n'a pas à fondre sur elle comme un aigle pour l'emporter toute désemparée dans une direction contraire à ses désirs. Il l'actionne du dedans, la soulève et l'entraîne dans la voie où elle marchait déjà. L'âme possède en elle-même des aptitudes qui la rendent très souple sous ces impulsions extraordinaires. Et dès lors c'est une douceur pour elle que de se laisser emporter vers le but de toutes ses aspirations.

On le voit encore, l'instinct du Saint-Esprit n'est pas une froide illumination de l'intelligence, une sorte de lever d'aurore sur un glacier. Il apparaît comme un chaud rayon sorti du cœur enflammé d'amour où l'Hôte divin habite. Il agit dans l'enveloppement de cette affection divinatrice que nous avons étudiée naguère. Il en prolonge l'action pour pénétrer plus avant dans l'objet que nous aimons.

L'instinct merveilleux de ces insectes, que Fabre a étudiés, est peut-être ce qui pourrait le moins mal représenter ces mouvements d'âme. Ces petits êtres ne raisonnent pas, ils en sont incapables, mais ils ont une façon de connaître la vie par le dedans qui leur permet de réussir infailliblement en dépit des plus grandes difficultés. Ce n'est rien de comparable à l'intelligence réfléchie, mais une sorte d'activité vitale qui les met intérieurement à l'unisson avec les êtres dont ils ont besoin et qu'ils utilisent pour arriver à leur fin. On dit dans certaine philosophie contemporaine que cet instinct impeccable vient en eux de ce que tout ne faisait qu'un dans le courant de la vie primordiale. Mais alors que n'arrivera-t-il pas dans une âme de saint, qui finit par s'identifier avec le principe de toute vie, qui adhère à Dieu par la charité fervente au

(1) Ibid., p. 239.

point de ne former avec lui qu'un seul Esprit? Quelles intuitions sortiront de cette sympathie divine, de cette participation intime à la nature de Dieu!

« Je ne cesse de rendre grâces à votre sujet quand je fais mention de vous dans mes prières, écrit saint Paul aux Ephésiens. Je demande que le Dieu de Notre Seigneur Jésus-Christ, le père de gloire, vous donne un esprit de sagesse et de révélation pour le connaître parfaitement, qu'il illumine les yeux de votre cœur pour que vous puissiez voir quelle est l'espérance de votre appel, quelle est la richesse de la gloire de son héritage parmi les saints (1). »

Ces mêmes grâces demandons-les pour nous au Saint-Esprit par des prières ferventes et souvent réitérées : « Oh! venez, Esprit-Saint, et envoyez du haut des cieux un rayon de votre lumière. Venez, père des pauvres, venez nous apporter vos dons, venez illuminer nos cœurs (2).

« Parlez, Seigneur, parce que votre serviteur écoute.

« Je suis votre serviteur, donnez-moi l'intelligence afin que je sache vos témoignages.

« Inclinez mon cœur aux paroles de votre bouche : qu'elles tombent sur lui comme une douce rosée.

« Les enfants d'Israël disaient autrefois à Moïse : Parlez-nous, et nous vous écouterons : mais que le Seigneur ne nous parle point, de peur que nous ne mourions.

« Ce n'est pas là, Seigneur, ce n'est pas là ma prière ; mais, au contraire, je vous implore comme le prophète Samuel, avec un humble désir, disant : Parlez, Seigneur, parce que votre serviteur écoute.

« Que Moïse ne me parle point, ni aucun des prophètes, mais vous plutôt, parlez, Seigneur mon Dieu, vous la lumière de tous les prophètes et l'esprit qui les inspirait.

« Sans eux, vous pouvez seul pénétrer toute mon âme de votre vérité ; et sans vous ils ne pourraient rien.

« Ils peuvent prononcer des paroles, mais non les rendre efficaces.

(1) *Ephes.*, I, 17-19.
(2) *Prose de la Pentecôte.*

« Leur langage est sublime ; mais si vous vous taisez, il n'échauffe point le cœur.

« Ils exposent la lettre, mais vous en découvrez le sens.

« Ils proposent les mystères, mais vous rompez le sceau qui en dérobait l'intelligence.

« Ils publient vos commandements, mais vous aidez à les accomplir.

« Ils montrent la voie, mais vous donnez des forces pour marcher.

« Ils n'agissent qu'au dehors, mais vous éclairez et instruisez les cœurs.

« Ils arrosent extérieurement, mais vous donnez la fécondité.

« Leurs paroles frappent l'oreille, mais vous ouvrez l'intelligence (1). »

On ne saurait mieux parler de cet enseignement du Maître intérieur. Il nous reste maintenant à en fournir des exemples. Nous les classerons d'après les dons d'intelligence, de science et de sagesse, et nous achèverons par là même d'expliquer le fonctionnement de ces dons du Saint-Esprit.

F.-D. Joret, O. P.

(1) *Imitat.*, l. III, ch. II, n^os^ 1 et 2.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

Le « Motu Proprio » de Sa Sainteté Benoît XV

Saint Joseph l'époux de Marie

La préparation de grace

Prédestiné à la très haute dignité d'époux de Marie, Joseph reçut du Saint-Esprit une préparation de grâce en rapport avec le sublime et délicat office qu'il devait remplir.

Tout d'abord une question se pose : Aurait-il été gratifié du privilège d'avoir été sanctifié dans le sein de sa mère, comme le fut saint Jean-Baptiste ? La transcendance de grâce que nous lui avons reconnue entraînerait-elle une prévenance aussi exceptionnelle ? Nous éprouvons une hésitation à nous prononcer. Toutefois il nous paraît qu'il y a une raison théologique de croire que saint Joseph ait été sanctifié dès le sein de sa mère ; et cette raison, que nous soumettons à l'appréciation des maîtres, la voici.

Le privilège de l'Immaculée Conception de Marie était postulé par ce fait, qu'ayant été appelée à posséder le Verbe de Dieu dès le premier moment de son Incarnation, elle devait être possédée par Lui dès le premier moment de sa propre conception ; autrement elle aurait plus possédé son Sauveur qu'elle n'aurait été possédée par Lui : ce qui est inadmissible. L'amour de Dieu pour sa créature ne saurait être moins étendu que l'amour de la créature pour son Dieu.

Or, un rapprochement analogue s'impose en ce qui concerne saint Joseph. Il entra en possession de son Sauveur, alors que celui-ci était encore dans le sein maternel, à savoir quand l'ange lui donna la clé de la maternité de sa chaste

épouse ; il prit dès lors sur l'enfant un droit paternel. N'est-il pas dans la logique des choses divines que le Sauveur ait voulu entrer en possession de son futur père par une grâce prévenante, avant même sa naissance, puisqu'il se réservait de devenir, n'étant pas encore né, le bien de Joseph ?

Il nous suffit d'indiquer cette relation harmonique. Essayons de dire ce que fut la grâce de saint Joseph.

Illustre fils de David, comme l'appellent les litanies composées en son honneur, il récapitula sans aucun doute toutes les vertus qui caractérisent ses ancêtres. Il eut excellemment la foi d'Abraham, la candeur d'Isaac, la patience de Jacob avec la chasteté de Joseph, l'esprit de religion du saint roi David, la soumission à Dieu d'Ezéchias, le zèle ardent de Josias. Destiné à devenir l'époux d'une vierge, il reçut une immunité d'âme absolue, vis-à-vis de toute émotion passionnelle ; destiné à cacher les mystères divins, il reçut un esprit de silence, de recueillement, d'humilité, auquel aucun mortel ne peut atteindre. Nous aimons à reproduire les belles paroles de saint Bernardin, qu'il fut « sans tache aucune en virginité, très profond en humilité, très ardent en amour de Dieu et en charité, très élevé en contemplation ». Notez ce dernier trait : Joseph était dégagé de tout attrait aux choses sensibles ; il jouissait d'une contemplation très haute et ininterrompue. Est-il téméraire de penser qu'il connut les approches mystérieuses du Dieu de ses Pères, tout aussi bien qu'Abraham sous le chêne de Mambré, que Jacob endormi sur la pierre de Béthel, que Moïse en contact avec le buisson d'Horeb ?

Nous admirons en Abraham une capacité d'âme, capable d'embrasser une postérité sans limite ; l'Écriture nous dit que Dieu fit à Salomon un cœur grand comme le rivage des mers pour y déposer les trésors de la divine sagesse. L'âme de saint Joseph fut créée par le Saint-Esprit incomparablement plus large et plus profonde, puisqu'il voulait y faire rayonner en tout leur éclat Marie la créature idéale et Jésus le Verbe incarné : aussi nous comparons cette âme, non point au bassin des mers, mais à la voûte indéfinie des cieux. Et cette âme, qui avait quelque chose de la sérénité et même de la solennité des espaces célestes, était d'une douceur exquise ; elle fleurissait en affections très ardentes non moins que très pures. Son amour montait tout entier vers Dieu ; mais il était prêt à se saisir en Dieu des objets que Dieu lui-même proposerait à ses effusions.

Le Mariage virginal

Tel peut-on se représenter saint Joseph, quand, poussé par le Saint-Esprit, il demanda la main de l'humble Marie, fille de Joachim et d'Anne, comme lui de la famille royale de David. Marie, docile à cette même impulsion, accepta de devenir l'épouse de Joseph qui atteignait la maturité de l'âge.

Quel charme céleste en cette union ! Et quel mystère s'y développe ! Mis en présence de Marie, Joseph fut investi d'un tel amour de la virginité, que ce qu'il aima en Marie ce fut sa virginité même. Dès lors le mariage, qui intervint entre eux et qui fut un vrai mariage, prit un aspect tout divin ; il s'établit sur ce pacte que Joseph aurait eu dépôt à titre conjugal la virginité de Marie, comme Marie aurait à ce même titre la virginité de Joseph. Il y eut donc union conjugale de deux virginités : saint Augustin établit que l'essence du mariage se trouva là tout entière, car elle est dans le lien des âmes qui se donnent librement leur foi mutuelle et non dans le lien des corps (*De Nuptiis et Conc.* lib. I, 12).

Joseph, étant le véritable époux de Marie, fut, incontinent, comme l'enseigne Léon XIII, rendu participant à ce comble de grâce qui élève Marie si fort au-dessus de toutes les créatures même angéliques. Personne ne monta plus haut que lui dans cet état déiforme ; et il est permis de dire, puisque le titre d'époux de Marie lui est particulier, que personne n'y monta si haut que lui.

Ici recueillons-nous devant le spectacle qui s'offre à nos yeux (1).

Marie est le bien réservé de Dieu ; elle l'est par rapport à la race d'Adam, puisque seule elle a été préservée du péché originel ; elle l'est par rapport à l'universalité des créatures, puisque c'est par elle que le Verbe prend pied dans la création et c'est en elle qu'il se fait homme afin de rapporter toutes choses à leur principe.

Mais chose étrange ! alors que cette Vierge est le bien que Dieu s'est réservé, la chambre nuptiale que son Fils s'est choisie pour épouser notre nature humaine : il plaît au Seigneur qu'elle devienne le bien d'un homme mortel, et cet homme

(1) Voir, pour tout ce passage, nos *Elévations sur saint Joseph*, p. 34-36.

est Joseph. Eh ! quoi, Dieu aurait dans ses desseins de donner à Joseph un droit, et un droit de propriété, sur cette créature bénie, sur cette Vierge sacrée ? Oui sans doute ; et cette volonté divine nous plonge dans une sorte de stupeur.

Quel est donc ce Joseph, cet élu du ciel, ce privilégié entre tous les hommes, auquel Dieu se complaît à remettre celle qu'il a créée avec tant d'amour, celle qu'il a faite sienne avec une sorte de jalousie ? Nous l'avons dit, c'est un fils de David ; c'est un proche parent de cette Vierge. Il faut à Marie, puisque, toute céleste qu'elle soit, elle est destinée à vivre sur la terre, un appui terrestre, un bras de chair qui la protège et qui la défende. Joseph la protégera, la défendra comme sienne ; car elle sera sa véritable épouse.

Mais tel est le détachement de cœur de ce fils de David, que, pour être totalement à lui à titre d'épouse, Marie ne cessera pas pour cela d'être totalement à Dieu. Il n'y aura pas pour eux cette division, ce partage entre Dieu et le monde, que saint Paul constate chez les époux de la terre même religieux. Ils ne réaliseront ensemble l'unité d'un vrai mariage, que pour être plus à Dieu l'un et l'autre, et, doit-on dire, l'un par l'autre.

O Joseph, nous entrevoyons votre sainteté dans son mystérieux éclat. Marie peut devenir vôtre, sans être moins à Dieu pour cela ; bien plus, étant vôtre, elle est encore plus qu'auparavant le bien de Dieu ; et c'est alors qu'elle est devenue vôtre, que s'accomplit en elle le grand mystère en vue duquel elle a été créée. Son mariage avec vous entrait comme un préambule dans le plan de l'Incarnation.

Que cette disposition est admirable ! Comme elle fait ressortir l'excellente pureté d'âme de saint Joseph, qui ne retient rien pour lui-même des affections les plus légitimes et qui rapporte tout à Dieu ! Quelle leçon vous nous donnez, ô grand saint ! Vous ne vouliez rien qu'en Dieu et pour Dieu. En Marie vous ne goûtiez que Dieu comme Marie ne goûtait que Dieu en vous. Oh ! puissions-nous imiter une telle pureté de cœur ! Obtenez-nous-en la grâce.

L'Épreuve

Si nous tentons de pénétrer dans les âmes des deux époux Marie et Joseph, nous constaterons qu'ils étaient unis dans l'attente et dans le désir du Messie. Les fidèles Israélites, tel le

vieillard Siméon, ne s'y trompaient pas, les temps du Messie étaient proches; et ils désiraient sa venue avec d'autant plus d'ardeur que tous les signes concordaient à l'annoncer comme imminente. Mais nul d'entre eux n'était aussi transporté du désir de voir « les Cieux donner leur rosée et le Juste en descendre » que l'humble Marie, créée pour servir à l'Incarnation du Verbe; et saint Joseph partageait les soupirs enflammés de sa chaste épouse. Le Christ devait paraître dans la race de David, et Joseph dans sa profession d'artisan était le représentant authentique de cette race... Que de questions pouvaient se poser les saints époux ! Mais leurs pensées étaient avant tout recueillies et soumises. Ils tenaient leur âme suspendue en haut dans l'attente du Messie ; et sa venue était l'objet de leurs continuelles prières. Le Fils de Dieu attendait de telles prières pour effectuer sa descente ici-bas.

Voici que les temps sont venus; en grand secret, l'ange Gabriel se présente à Marie comme ambassadeur de la très sainte Trinité ; il lui demande son consentement à devenir la mère du Verbe. Marie se trouble à son message, elle questionne, elle reconnaît la volonté du Seigneur, elle consent. C'en est fait : par l'opération du Saint-Esprit elle est devenue la mère de Dieu.

Un troisième personnage est entré sous le toit de Nazareth, et c'est le propre Fils de Dieu. Il procure à la Vierge sa mère des joies enivrantes ; mais bientôt il porte le trouble dans la société bénie de Marie et de Joseph, et ce trouble irait jusqu'à rompre leur union.

L'Evangile a relaté cet épisode, épreuve crucifiante entre toutes. Joseph s'aperçoit de la grossesse de sa sainte épouse; et, « comme il était juste et qu'il ne voulait pas la dénoncer, il se résolut à la renvoyer en secret ». Ainsi parle le texte sacré (Mat. I, 19).

Il a donné lieu à des commentaires bien divergents. Plusieurs auteurs, et parmi eux saint Bernard, ont pensé que Joseph voulut renvoyer Marie, parce qu'il se jugeait indigne de cohabiter avec la mère de son Dieu. D'autres auteurs estiment que le texte évangélique résiste à cette interprétation ; il est manifeste en effet que c'est l'ange qui apprend à saint Joseph d'où vient l'enfant, à savoir de l'opération du Saint-Esprit en sa sainte épouse, et qui par là le convainc de la garder auprès de lui. Saint Jérôme et saint Augustin comprennent ainsi le

sens du texte sacré (1). Saint Jérôme dit à ce sujet brièvement et excellemment (In Mat.) : « Connaissant la chasteté de Marie, admirant ce qui était arrivé, Joseph cache sous silence ce dont il ignorait le mystère ». Ainsi, Joseph ne connaît pas le mystère, mais il est convaincu de la chasteté de Marie : devant l'énigme troublante, il se garde de tout soupçon injurieux, il croit son épouse innocente, mais il remet tout à Dieu par un renvoi secret. C'est comme s'il eût dit : « Je ne veux pas la juger, encore moins la condamner. Mais comme il y a là un mystère que je ne puis pénétrer, j'abandonne tout à Dieu, je la remets entre les mains de Dieu ; sans doute, je ne suis pas digne d'habiter avec elle ; je la renverrai secrètement et je retrouverai ainsi la paix de mon cœur troublé (2). »

O modération de saint Joseph ! O caractère de la vraie justice, qui se retient de juger sur des apparences même pressantes, et qui remet tout jugement à Dieu ; qui ne cède en rien à l'impulsion de la passion, de la jalousie, du dépit ! Aucune autre conjoncture, autant que cette énigme douloureuse, ne pouvait nous donner une aussi haute idée de la justice de saint Joseph.

Caché dans le sein de Marie, et ne voulant pas encore se révéler à son père d'adoption, Jésus imprimait en lui la vertu de sa croix et versait dans son cœur angoissé une mansuétude admirable. Ah ! combien Jésus se complaisait en votre justice, ô Joseph ! Il n'hésitait pas à blesser votre âme en la sainte affection qui vous unissait à Marie votre épouse et sa mère, pour faire éclater en vous une splendeur de justice telle que Salomon et Daniel, ces grands justiciers de la loi ancienne, ne l'ont pas connue.

L'Attente

Il faut renoncer à décrire le flot des sentiments qui inondèrent l'âme de saint Joseph à la révélation de l'ange : consolation en proportion des angoisses ressenties ; reconnaissance

(1) Nous citons saint Jérôme. Saint Augustin a ce commentaire remarquable : « Cet homme juste ne veut pas garder son épouse : preuve que l'affection charnelle n'existe pas en lui. Il ne veut pourtant pas la punir : miséricordieusement il lui pardonne. Oh ! que ce juste est accompli ! Il mérite vraiment d'être choisi comme le témoin de la virginité de son épouse » (Sermo LI, De conc. Mat. et Lucæ).

(2) *Elévations sur saint Joseph*, p. 84-86.

envers Dieu comme infinie ; surcroît d'amour et de respect pour sa chaste épouse ; adoration extatique du Verbe incarné, emprise d'affection paternelle à son endroit. « Tu le nommeras Jésus » ; tu exerceras envers lui l'office de père et tu en auras le cœur.

La maison de Nazareth est mieux que le Saint des saints, c'est un ciel ; la majesté de Dieu y réside par le Verbe incarné. Les promesses sont réalisées, le mystère est accompli, l'ère de la rédemption est ouverte.

Les désirs de Marie et de Joseph sont tournés vers la naissance de l'Enfant-Dieu. En quelle intimité sans nuages ils passèrent les mois qui les séparaient de cette naissance ! Le Verbe incarné était leur trésor, leur trésor commun. Ils en jouissaient, mais sans égoïsme ; la charité leur faisait souhaiter avec ardeur qu'il devînt le bien du monde entier, le Sauveur de tous les hommes.

(A suivre.)

D. Bernard Maréchaux,
Abbé de la Cong. Olivétaine.

Les Conférences de Cassien

et la doctrine spirituelle des Pères du désert

III. — Les sommets de la vie spirituelle.

Certain passage des *Conférences* (1) semblerait donner le troisième renoncement, qui fait dépasser tout le visible (2), comme préliminaire à la charité. Il l'est, en effet, de quelque façon : comment s'attacher vraiment à Dieu, si l'on ne s'élève dans une large mesure au-dessus des choses créées? Mais il apparaît aussi, par la description qui en est faite ailleurs, qu'il s'étend bien par-delà ce stade moyen, jusqu'aux plus hauts sommets de la vie spirituelle. Car il comporte une pureté entière, un mépris et un oubli absolus de ce qui passe, des transports et des ravissements, l'union la plus intime avec Dieu (3) : autant vaut dire qu'il « renferme toute perfection (4) ». Aussi demeure-t-il le lot du petit nombre d'âmes — *paucorum admodum* (5) — que la grâce ne trouve point infidèles, et qui vont jusqu'au bout de leur profession chrétienne et monastique. C'est comme un champ immense ouvert à la générosité ; ou mieux, une ascension merveilleuse où sont conviés les courageux, les vaillants; la seule loi est d'avancer, d'avancer toujours (6); il n'y a de limite que la perfection du Père (7).

∴

Le premier degré le plus apparent de cette montée vers

(1) Cf. *Conf.*, III, c. 10. — (2) Cf. *Ibid.*, c. 6. — (3) Cf. *Conf.*, III, c. 6. — (4) *Ibid.*, c. 22. — (5) *Ibid.*, c. 10. — (6) *Conf.*, X, c. 11 ; XII, c. 11 ; e *passim*. — (7) Cf. *Conf.*, XI, c. 7.

Dieu consiste dans une oraison très élevée, souvent accompagnée d'extase, avec de grandes lumières, des élans, une joie qui ne se peut contenir. Cassien lui-même et son ami l'avaient éprouvée au désert, ainsi qu'ils en firent la confidence à l'abbé Daniel. Retirés dans leur cellule, ils sentaient parfois leur cœur se remplir de tant d'allégresse, avec les sentiments d'une joie si ineffable et un tel flot des lumières les plus divines, qu'il ne se trouvait point de paroles pour l'exprimer et que la pensée même était inégale à le concevoir. C'était alors une oraison toute pure et facile; et l'âme, comblée des fruits spirituels, connaissait instinctivement que ses prières, continuées même durant le sommeil, parvenaient ailées et efficaces jusqu'à Dieu (1).

Il est vrai, répondait l'abbé Daniel, que « Dieu ne dédaigne pas de nous visiter par cette inspiration sainte dont vous parlez, et de faire jaillir en nous ce flot de surnaturelles pensées... Dans sa clémence, il nous reprend et nous châtie en se répandant lui-même dans nos cœurs, afin que du moins sa touche divine nous émeuve de repentir et nous provoque à sortir de notre inerte torpeur. Même il n'est pas rare que, lors de ses visites, nous nous sentions soudain inondés de parfums qui passent toute suavité humaine, et que l'âme, fondue dans ce bonheur, soit comme ravie et transportée hors d'elle-même, et perde le sentiment de son corps mortel (2). »

Et ne dirait-on pas d'un écho de ces paroles, lorsque l'abbé Cherenson parle de « cette infusion de la joie spirituelle qui relève l'esprit abattu et lui rend l'allégresse, de ces transports brûlants, de ces consolations enivrantes que la bouche ne peut dire et que l'oreille n'a pas entendues, qui souvent nous éveillent d'une torpeur inerte, comme d'un profond sommeil, pour nous faire passer à la prière la plus fervente (3) »? On retrouverait encore les mêmes idées, sinon les mêmes termes, dans la description que fait l'abbé Théodore de ce qu'il appelle la main droite du juste, c'est-à-dire le succès spirituel : « Les secrets célestes se révèlent à son regard plus clairement; ses prières montent vers Dieu plus pures et plus vives. Une grande flamme le brûle intérieurement, et, de toute l'ardeur enthousiaste de son âme, il émigre vers les choses invisibles et éter-

(1) Cf. *Conf.*, IV, c. 2. — (2) *Conf.*, IV, c. 5. — (3) *Conf.*, XII, c. 12.

nelles, à tel point qu'il lui semble n'habiter plus une chair mortelle (1). »

Parfois, c'est une jubilation, analogue à celle dont parle sainte Thérèse à propos des Sixièmes Demeures (2), et dont la vie de saint François d'Assise nous offre de si nombreux exemples. « L'immensité même de la joie la rendant intolérable, elle éclate en de grands cris, qui vont porter jusqu'à la cellule voisine la nouvelle de ce bonheur et de cette ivresse (3). » Parfois, au contraire, c'est un recueillement très profond; « toute l'âme descend en des abîmes de silence; la soudaineté de la lumière la saisit et lui ôte la parole; tous ses sens demeurent retirés au fond d'elle-même ou complètement suspendus, et c'est par des gémissements inénarrables qu'elle épanche devant Dieu ses désirs (4) ». Ou bien le caractère lumineux et révélateur de la grâce est plus en évidence; « dans un flot débordant de sentiment surnaturels, l'âme est favorisée des plus amples révélations; des vues lui sont ouvertes par une illumination soudaine et venue du Seigneur, sur des mystères jusque-là profondément ignorés (5). »

L'extase n'est pas seulement fréquente chez les Pères du désert, mais remarquable aussi par sa durée. On voyait saint Antoine demeurer si longtemps en oraison, que souvent les premières lueurs du soleil levant le surprenaient dans une extase commencée le soir précédent (6). Mais il ne semble pas que les autres anachorètes du premier âge lui aient beaucoup cédé sur ce point. L'abbé Jean raconte naïvement à Cassien et Germain comment il se plaisait dans le secret de la solitude, au point d'en oublier le commerce des hommes. Souvent, il était ravi en de tels transports, qu'il ne se souvenait plus s'il portait le fardeau d'un corps fragile. Son âme s'isolait tout à coup des sens extérieurs, et s'en allait si loin du monde matériel, que ni ses yeux ni ses oreilles ne s'acquittaient plus de leur fonction. La méditation des choses divines l'absorbait tellement, que fréquemment il ne savait, le soir, s'il avait pris de la nourriture durant le jour, et qu'il était incapable de décider, le lendemain, s'il avait rompu le jeûne le jour d'auparavant. Aussi ces bons solitaires étaient-ils obligés de prendre leurs

(1) *Conf.*, VI, c. 10. — (2) *Château*, Sixièmes Demeures, c. 6. — (3) *Conf.*, IX, c. 27. — (4) *Conf.*, IX, c. 27. — (5) *Conf.*, X, c. 10. — (6) Cf. *Conf.*, IX, c. 31.

sûretés contre eux-mêmes, et ils avaient adopté la pratique de mettre en réserve, le samedi, dans une petite corbeille à main, la nourriture de la semaine, c'est-à-dire quatorze pains ; en sorte que, s'ils venaient à oublier leur repas, ils pussent s'en apercevoir (1).

∴

Ces joies n'étaient pas cependant si continuelles qu'elles ne fissent place à des épreuves de toutes sortes, où l'on peut reconnaître sans peine les purifications passives que saint Jean de la Croix désigne par « la nuit de l'esprit ».

Le moine était ravi dans la lumière de Dieu ; et voici que cette lumière même devient son supplice. Le glaive divin lui fait sentir sa fine pointe jusqu'aux fibres les plus délicates de l'âme. Car « elle est plus acérée qu'aucune épée à deux tranchants, la parole de Dieu, si pénétrante, qu'elle va jusqu'à séparer l'âme de l'esprit, les jointures et les moelles, et elle discerne les pensées et les sentiments du cœur (2) », séparant et retranchant tout ce qu'elle trouve en nous de charnel et de terrestre (3).

Ou bien des régions qui semblaient, en lui, pour toujours apaisées, se réveillent et s'agitent soudain. L'atmosphère se trouble, le ciel se dérobe, le tourbillon de la tentation le saisit, les feux de la concupiscence s'allument, les passions se déchaînent, colère, superbe, vaine gloire, tristesse. « Toute ferveur lui étant retirée, il s'appesantit dans une sorte de tiédeur et de chagrin sans motif... La psalmodie, la prière, la lecture, la solitude de sa cellule lui deviennent à la fois des objets d'horreur, et tous les instruments de bonnes œuvres lui inspirent un sombre et insupportable dégoût (4). »

Dans quel émoi de pareilles tempêtes ne jetaient-elles point notre Cassien ! Surtout après les faveurs que nous avons rapportées, le contraste lui paraissait bien pénible, et l'accent personnel de son récit laisse assez deviner l'acuité de la souffrance. Subitement et sans cause apparente, c'était un débordement d'angoisse, un accablement de tristesse si grands, que la source en était séchée des mystiques expériences. La cellule lui deve-

(1) Cf. *Conf.*, XIX, c. 4. — (2) *Hebr.*, IV, 12. — (3) Cf. *Conf.*, VII, c. 5. — (4) *Conf.*, VI, c. 10.

nait insupportable, la lecture à dégoût ; sa prière s'égarait, capricieuse et inconstante, comme d'un homme pris d'ivresse. Divagation dans l'esprit, stérilité dans l'âme, sans que rien fût capable de secouer cette léthargie (1).

Il est aisé de comprendre que ces épreuves soient de toutes les plus douloureuses : elles saisissent l'âme par le dedans, par ce qu'elle a de plus intime et de plus personnel, et la laissent en apparence éperdue, désemparée, impuissante. Mais elles ne sont pas les seules. Dieu inflige également aux siens des maladies humiliantes (2), même la mort violente (3) ; il les soumet à des vexations et possessions diaboliques, bien effrayantes à la nature.

Les combats de saint Antoine contre les démons sont présents à toutes les mémoires. En ce temps du premier établissement des anachorètes, lorsque le désert n'était encore habité que par de rares solitaires, ils sévissaient avec une véhémence extraordinaire : « Si sauvage était leur violence, qu'à peine un petit nombre, d'une vertu bien affermie et d'un âge avancé, pouvaient supporter le séjour dans la solitude. Dans les monastères eux-mêmes, où l'on demeurait à huit ou dix, leur férocité se déchaînait si cruellement, si fréquentes étaient leurs attaques sous des formes visibles, que les moines n'osaient dormir tous ensemble durant les nuits, mais se relayaient mutuellement. Tandis que les uns goûtaient un peu de sommeil, les autres veillaient, appliqués sans relâche aux psaumes, à la prière et aux lectures ; puis, lorsque la nature les contraignait de prendre du repos, ils réveillaient les autres, pour prendre à leur tour la faction et garder ceux qui allaient dormir (4). »

Avec le temps, la vertu de la croix avait réprimé leur malice ; mais ils ne laissaient pas que de tourmenter encore les moines, surtout les anachorètes, les assiégeant de terreurs nocturnes, les fatiguant d'insomnies, les harcelant de fantômes immondes. « Plus redoutés que la mort » aux heures où la grâce se cachait, leur contact ou simplement leur approche suffisait à glacer d'effroi les pauvres victimes et à faire courir dans tous leurs membres un frisson d'horreur ; tel était parfois l'excès de l'épouvante, que tout espoir de salut semblait perdu (5).

(1) Cf. *Conf.*, IV, c. 2. — (2) Cf. *Conf.*, VII, c. 26. — (3) Cf. *Ibid.*, c. 25. — (4) *Conf.*, VII, c. 23. — (5) Cf. *Conf.*, X, c. 10.

La possession était beaucoup plus rare, sans être tout à fait insolite. « Nous savons, dit l'abbé Serenus, que même des saints voient leur corps livré à Satan (1) » ; et il donne l'exemple de l'abbé Moïse, « homme unique et vraiment incomparable », qui, en punition d'une parole un peu dure, fut abandonné pour un moment à un démon si cruel, qu'il portait à sa bouche les excréments humains (2). Aussi conseille-t-il fort de ne point mépriser ceux que l'on voit en proie aux esprits de malice (3).

« Nombreuses sont les tribulations des justes (4) », mais — qui en doute ? — elles vont à leur bien : « Mon fils, ne néglige pas le châtiment dont le Seigneur te corrige, et ne te laisse pas abattre, lorsqu'il te reprend ; car le Seigneur châtie celui qu'il aime, il frappe de la verge tout fils qu'il reconnaît pour sien (5). » De quelque nature qu'elles soient, elles partent d'une main clémente et miséricordieuse ; leur but ordinaire est de purifier l'âme de ses moindres taches, et de la rendre irréprochable aux yeux de Celui qui est si jaloux de sa beauté. L'abbé Théodore l'explique en de nobles termes : « Voyant en ses justes certaines fautes légères, ou qu'ils conçoivent quelque élèvement de leur pureté, Dieu les humilie en les livrant à diverses tentations, à dessein d'éliminer dès la vie présente toutes les scories que son œil découvre dans le secret de leurs pensées. Car il veut qu'ils se présentent comme un or très pur à l'épreuve de son tribunal, sans que rien subsiste en eux, qui offre une proie au feu vengeur du jugement (6). »

L'abbé Daniel et l'abbé Chéremon approfondissent et complètent cette belle doctrine, pour ce qui concerne spécialement les peines intérieures : « Abandonnés de Dieu pour un temps, enseigne le premier, et considérant humblement notre infirmité, nous ne serons pas exposés à concevoir de l'élèvement pour la pureté de cœur dont sa visite nous avait gratifiés. Nous éprouvons aussi, au milieu de ce délaissement, que ni souples ni travail ne sont capables de nous faire recouvrer notre premier état de joie et de pureté : et nous comprenons dès lors que, de même que notre allégresse passée n'était pas une conquête de notre zèle, mais un don de sa bonté, il la faut encore implo-

(1) *Conf.* VII, c. 25. — (2) Cf. *Ibid.*, c. 27. — (3) Cf. *Ibid.*, c. 28. — (4) *Ps.* XXXIII, 20; Cf. *Conf.*, VI, c. 11. — (5) *Hebr.*, XII, 5-6; Cf. *Conf.*, VI, c. 11. — (6) *Conf.*, VI, c. 11; Cf. *Conf.*, VII, c. 25 et 28.

rer pour l'avenir de sa grâce et de sa lumière (1). » Et le second : « Parce qu'on a joué longtemps de la pureté de cœur et de corps, on se flatte de ne pouvoir plus dorénavant déchoir de ces blancheurs, et, tout au fond de soi-même, on se glorifie en une certaine mesure : J'ai dit dans le sentiment de mon abondance : Je ne serai jamais ébranlé (2). Mais le Seigneur fait-il mine de nous abandonner, la pureté qui nous donnait tant d'assurance, commence de se troubler ; au milieu de notre prospérité spirituelle, nous nous voyons chanceler... Jusqu'à ce que l'âme soit arrivée à l'état de la pureté parfaite, elle passera fréquemment par ces alternatives nécessaires à sa formation (3). » « Le signe certain que l'on est tout proche de la pureté, dit-il encore, c'est que l'on commence à ne l'attendre plus de ses propres efforts... La vertu de l'homme n'est rien, si elle n'est aidée de la force divine... Persuasion facile et à la portée de tous, semble-t-il ; et cependant, elle est aussi difficile aux commençants que la chasteté parfaite elle-même (4). »

Ainsi, ce que l'âme parvenue à ces hauteurs doit apprendre, c'est son impuissance radicale, c'est son néant. Il faut qu'elle ne compte plus sur soi ni sur rien au monde, mais seulement sur Dieu ; qu'elle abandonne tout ce qui lui reste de charnel et de terrestre, pour ne vouloir que Dieu. Lorsqu'elle aura été délivrée de l'espèce d'embonpoint que lui faisaient ses amours-propres, savamment limée et polie (5), réduite enfin à la pureté de son être naturel et surnaturel — *extenuata mens* (6) —, dans cette pauvreté absolue et cette simplicité entière (7), Dieu la prendra pour lui, et la consommera en sainteté ou, comme parlent les solitaires, en béatitude.

***

Le fond de cet état nouveau, appelé aujourd'hui le mariage spirituel, consiste précisément dans une union si intime de l'âme à Dieu, que, trouvant ce terme par trop déficient, les Pères ont fait appel à celui d' « unité (8) ».

Le baptême, en nous conférant, avec la qualité de fils de Dieu, la participation de la nature et de la vie divines, a fait

(1) *Conf.*, IV, c. 4. — (2) *Ps.* XXIX, 7. — (3) *Conf.*, XII, c. 6. — (4) *Ibid.*, c. 15 et 16. — (5) Cf. *Conf.*, III, c. 6. — (6) *Conf.*, X, c. 7. — (7) Cf. *Ibid.*, c. 11. — (8) *Ibid.*, c. 7.

habiter en nous à un titre tout spécial le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et nous en eux. Mais c'est là un germe qui doit se développer : la vie éternelle s'adapte humblement aux conditions de l'humaine existence, et veut grandir avec nous.

Qui procurera cette croissance, sinon la charité ? Le propre de l'amour, en effet, est d'être extatique. Il fait sortir de soi, pour aller vers l'objet. Plus encore : l'aimant est dans l'aimé ; et, par un juste retour, l'aimé est dans l'aimant. Il y a compénétration et inhabitation mutuelles, et mutuelle appartenance, une sorte de fusion, en vertu de laquelle l'aimant se voit dans l'aimé comme dans un autre lui-même, et l'aimé dans l'aimant. C'est en cette manière que la charité surnaturelle nous met en Dieu, et Dieu en nous ; et, lorsqu'elle est souveraine, la compénétration est parfaite, notre transformation entière : Dieu fait de nous, pour ainsi parler, d'autres lui même, en nous communiquant sa béatitude. « On dirait, écrit saint Jean de la Croix, une transfiguration de l'Âme en Dieu et de Dieu dans l'Âme (1). » Et sainte Thérèse : « L'Âme, ou plutôt l'esprit de l'Âme, devient, selon qu'on en peut juger, une même chose avec Dieu (2). » C'est la plénitude de Dieu en nous (3), l'écoulement souverain et tranquille de sa vie dans tout notre être. « Alors, nous verrons le plein accomplissement de la prière que notre Sauveur fit à son Père pour ses disciples : « Afin que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux, et eux en nous (4)... Afin que tous soient un, comme vous, Père, êtes en moi et moi en vous, afin qu'eux aussi soient un en nous ! » (5) La parfaite dilection dont Dieu nous aima le premier (6), passera en notre cœur par la vertu de cette prière, dont notre foi nous dit qu'elle ne saurait être vaine. Et voici quels en seront les signes : Dieu sera tout notre amour et notre désir, toute notre recherche et l'âme de tous nos efforts, toute notre pensée, notre vie, notre discours et notre respiration même. L'unité qui existe actuellement du Père avec le Fils et du Fils avec le Père, s'écoulera dans l'intime de notre âme ; et, de même que Dieu nous aime d'une charité vraie, et pure, et qui ne meurt point, nous lui serons unis par l'indissoluble lien d'une charité sans défaillance : tel-

(1) *Cantique spirituel*, str. XXXI. — (2) *Château*, Septièmes Demeures, c. 2. — (3) Cf. *Eph.*, III, 19. — (4) *Joan.*, XVII, 26. — (5) *Ibid.*, 21. — (6) I *Joan.*, IV, 10.

lement attachés à lui, qu'il sera toute notre respiration, toute notre pensée, tout notre discours. Ainsi parviendrons-nous à la fin que nous avons dite, et que le Seigneur souhaitait pour nous dans sa prière (1) : Afin que tous soient un, comme nous sommes un, moi en eux, et vous en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'un. — Père, ceux que vous m'avez donnés, je veux que là où je suis, ils soient avec moi (2). » Ce sera, autant qu'il est possible sur terre, la parole de l'Apôtre accomplie : « Dieu tout en tous (3) » ; et devenus pleinement fils par une communication si parfaite du Père, nous pourrons dire, à l'imitation de Celui qui est Fils et héritier par nature : « Tout ce qu'a le Père est à moi (4). »

∴

La charité vient d'apparaître, sur ces cimes, avec un caractère spécial de constance et de force. Dans les degrés inférieurs, l'amour du bien s'interrompt quelquefois, lorsque la tiédeur, ou la joie, ou le plaisir, viennent détendre la vigueur de l'âme. Désormais, entièrement transformé en l'amour de la vertu, le moine demeure constant dans le bien auquel il appartient sans partage, parce qu'il n'existe pas à ses yeux de plus sensible dommage qu'une atteinte portée à la chasteté intime de son âme (5).

De plus, l'amour, en lui, a banni la crainte (6) ; ou plutôt il ne reste plus que cette fleur infiniment délicate de la tendresse filiale qui a nom la crainte d'amour. « Celle-ci ne vient pas de la frayeur du châtiment ni du désir de la récompense ; elle naît de la grandeur même de l'amour. C'est ce mélange de respect et d'affection attentive que le fils a pour un père plein de bonté, le frère pour son frère, l'ami pour son ami, l'épouse pour son époux (7) », mais transfigurée dans la lumière et les ardeurs divines de la charité. Elle n'appréhende ni coups ni reproches ; ce qu'elle craint, c'est de blesser l'amour de la blessure même la plus légère. En tout acte, jusqu'en toute parole, on la voit interdite de tendresse (8). « Crainte des par-

(1) *Joan.*, XVII, 22-23, 24. — (2) *Conf.*, X, c. 7. — (3) I *Cor.*, XV, 28 ; cf. *Conf.*, X, c. 6. — (4) *Joan.*, XVI, 15 ; cf. *Conf.*, XI, c. 7. — (5) Cf. *Conf.*, XI, c. 7 et 8 ; *Conf.*, VIII, c. 25. — (6) Cf. I *Joan.*, IV, 18. — (7) *Conf.*, XI, c. 13. — (8) Cf. *Ibid.*

faits, dont fut rempli l'Homme-Dieu, qui était venu, non seulement pour nous racheter, mais aussi pour nous donner en sa personne le type et l'exemplaire de toutes les vertus (1). »

Cette charité constante et exquise respire dans une prière également continue, toute lumineuse et formée par l'Esprit-Saint lui-même.

Les divagations de l'esprit ont pris fin (2) ; toute la vie du moine, tous ses mouvements ne sont plus qu'une prière unique et ininterrompue (3). « Dieu lui-même l'éclaire de sa lumière, pour le faire monter à la science multiforme de son être, et il se rassasie de la vue des mystères les plus cachés... La vive ardeur de son âme le fait ressembler à un cerf spirituel, qui paît sur les montagnes des prophètes et des apôtres, c'est-à-dire se rassasie de leurs plus sublimes et plus mystérieux enseignements. Vivifié par cet aliment dont il ne cesse de se nourrir, il se pénètre à ce point de tous les sentiments exprimés dans les psaumes, qu'il les récite désormais, non pas comme ayant été composés par le prophète, mais comme s'il en était lui-même l'auteur... Au moins estime-t-il qu'ils ont été faits exprès pour lui, et il connaît que ce qu'ils disent ne s'est pas réalisé seulement autrefois dans la personne du prophète, mais trouve encore en lui tous les jours son accomplissement (4). »

Le Saint-Esprit n'est pas seulement l' « Onction » du Père et la « Lumière bienheureuse », il est un « feu » aussi, et ce sont des incendies d'amour que parfois il allume. Telle cette prière, décrite en plusieurs endroits, avec, à chaque fois, quelque trait nouveau, laquelle « ne s'embarrasse d'aucune image, et ne s'exprime point par la parole ni avec des mots, mais jaillit dans un élan tout de feu, un ineffable transport, une impétuosité d'esprit insatiable (5). — C'est un regard sur Dieu seul, un grand feu d'amour. L'âme s'y fond et s'abîme en la sainte dilection, et s'entretient avec lui comme avec un Père, très familièrement, très tendrement (6). » Il arrive aussi qu'elle y conçoive en même temps toutes les formes de prières ; « elle vole de l'une à l'autre, flamme insaisissable, flamme dévorante ; elle s'épanche en prières toutes vives et pures, que l'Es-

(1) *Ibid.* — (2) Cf. *Conf.*, VII, c. 5. — (3) Cf. *Conf.*, X, c. 7. — (4) *Conf.* X. c. 11. — (5) *Conf.*, X, c. 11. — (6) Cf. *Conf.*, IX, c. 18.

prit-Saint lui-même exhale à notre insu vers Dieu avec des gémissements inénarrables ; elle conçoit, elle laisse déborder de son sein, en ce seul instant d'ineffable oraison, tant de sentiments, qu'elle serait incapable, en un autre moment, je ne dis pas seulement de les exprimer, mais même de les repasser dans son souvenir (1) ». Mais voici peut-être la peinture la plus riche de « cet état suréminent », de « cette prière de feu que bien peu connaissent par expérience, et, pour mieux dire, ineffable (2) ». Elle « dépasse tout sentiment humain. Ni sons de la voix, ni mouvements de la langue, ni parole articulée. L'âme, toute baignée de la lumière d'en haut, ne se sert plus du langage humain, toujours infirme. Mais c'est en elle comme un flot montant de toutes les affections saintes à la fois : source surabondante, d'où sa prière jaillit à pleins bords et s'épanche d'une manière ineffable jusqu'à Dieu. Elle dit tant de choses en ce court instant, qu'elle ne pourrait aisément, ni les exprimer, ni même les repasser dans son souvenir, lorsqu'elle revient à soi (3). »

Accents sublimes, que saint Jean de la Croix pourra bien égaler, mais non point dépasser, lorsqu'il dira à son tour les communications intimes accordées aux âmes complètement transformées : « La touche divine allume dans le cœur un tel feu d'amour, qu'on dirait une étincelle qui en tombant sur lui l'a subitement embrasé. La volonté s'enflamme alors et adresse à Dieu, avec une admirable ferveur d'amour, des désirs, des louanges, des remerciements, des respects et des prières (4). » Ou encore : « Ces communications intimes sont accompagnées de délices si exquises et si élevées, que toute langue humaine est impuissante à les exprimer, toute intelligence humaine incapable de les comprendre (5). »

Il y a cependant quelque chose de plus fondamental parmi les notes caractéristiques de ce degré suprême de la prière, et qui marque bien l'état où l'âme est parvenue. Saint Antoine l'a exprimé dans cette parole « céleste et plus qu'humaine », justement admirée des solitaires : « La prière n'est point parfaite, si le moine a conscience de soi et connaît qu'il prie (6). Rien ne saurait mieux peindre l'âme où le baptême a produit

(1) *Ibid.*, c. 15. — (2) *Conf.*, IX, c. 25. — (3) *Ibid.* — (4) *Cantique spirituel*, str. XXV. — (5) *Ibid.*, str. XXX. — (6) *Conf.*, IX, c. 31.

son plein effet : elle est toute vers le Père, comme le Fils lui-même est tout regard vers le Père dans une extase éternelle.

***

Régénérée jusqu'à ce point, elle recouvre en quelque degré, avec la simplicité de l'innocence (1), l'intégrité originelle.

On n'oserait tracer ces mots, si tant de saints ne nous avaient fait voir en leur personne ce privilège aimable et sublime, si telle n'était aussi la doctrine constante de l'Église. On la voit apparaître dès les premiers siècles. « Le gnostique, écrivait déjà Clément d'Alexandrie — entendez le chrétien parvenu par l'étude et la contemplation à une connaissance supérieure des choses divines —, n'est plus sujet aux passions, si ce n'est à celles qui ont pour objet l'entretien du corps, telles que la faim et la soif. Son âme est dans une consistance solide, exempte de tout changement (2). » Mais il appartenait à saint Thomas de lui donner sa forme définitive. Reprenant les termes où la sagesse néo-platonicienne avait exprimé ses rêves trop ambitieux, un idéal pour elle impossible, il distingue dans les vertus cardinales un degré supérieur où elles s'appellent vertus de l'âme purifiée : « En cet état, dit-il, la prudence ne vit plus que de l'intuition des choses divines ; la tempérance ne connaît plus les cupidités terrestres, la force ignore les passions, et la justice, unie avec la pensée divine d'un indissoluble lien, l'imite en toutes choses. » Puis, il ajoute : « Ces vertus sont celles des bienheureux dans le ciel, ou, sur la terre, de quelques âmes arrivées aux plus hauts sommets de la perfection (3) », c'est-à-dire, selon qu'il l'indique en abordant ce point, quelques lignes auparavant, de celles « qui ont atteint la divine ressemblance » ; nous dirions aujourd'hui : qui ont été admises au mariage spirituel.

Ainsi l'a compris saint Jean de la Croix, averti comme saint Thomas par la science à la fois et l'expérience. Il écrit dans le *Cantique spirituel* : « Parvenue à ce degré de perfection, l'âme est à peu près rétablie dans l'état d'innocence d'Adam, notre premier père, qui n'avait pas la moindre idée du péché. Elle est devenue si parfaitement innocente, qu'elle ignore le mal,

(1) Cf. *Conf.*, X, c. 11. — (2) *Stromates*, l. VI, c. 9. — (3) *Somme théologique*, I^a II^ae, q. LXI, a. 5.

et ne juge jamais rien en mauvaise part (1). » « Le corps, dit-il également, est maintenant réglé selon le bon plaisir de Dieu dans ses sens intérieurs et extérieurs, dont toutes les opérations vont droit à lui (2). » Ou bien encore : « Désormais, la volonté de l'épouse est entièrement dégagée de tout le créé... la partie sensitive de son âme, avec toutes ses forces, ses puissances et ses appétits, est complètement soumise à la partie spirituelle, toutes ses misères passées ont pris fin par ce parfait assujettissement (3). » Et dans la *Vive flamme* : « Il n'y a plus dans ces âmes aucun levain d'imperfection qui puisse corrompre l'ensemble (4). » On citerait cent autres textes.

Sainte Thérèse se montre un peu moins absolue, encore qu'elle expose la même doctrine; ce qui donne à entendre qu'ici comme ailleurs il y a des degrés et des nuances diverses : « Il ne faut pas croire, dit-elle, que les puissances, les sens, les passions jouissent toujours de cette paix. L'âme, elle, n'en sort point ; mais dans ces appartements des sens, des puissances et des passions, il ne laisse pas d'y avoir des temps de combats, de peines, de souffrances, ce qui néanmoins ne lui enlève point sa paix. » Et, quelques pages plus loin : « Les passions sont déjà vaincues et redoutent de franchir le seuil de sa demeure, sachant bien qu'elles en sortiraient plus réprimées encore (5). »

Un enseignement si ferme et si bien établi met grandement à l'aise, pour étudier maints passages des *Conférences*, et permet de les apprécier justement.

Sans parler du cas très spécial et proprement miraculeux de l'abbé Serenus (6), dont la vie des saints fournit d'ailleurs quelques exemples, les moines soupirèrent ardemment après ce silence des appétits sensibles, surtout en ce qu'ils ont de plus pénible et de plus humiliant. C'est qu'ils voyaient dans les révoltes de la chair un grand obstacle à l'union divine : « Plus l'âme est limpide et pure, en effet, plus sublime est sa contemplation (7). » Ce n'était donc rien encore d'être arrivé à la continence, puisque celle-ci suppose la lutte, et que, sous son sceptre débile, nous sommes fatigués de continuels combats, dont l'issue demeure nécessairement douteuse (8) ; il fallait

(1) *Cantique spirituel*, str. XXVI. — (2) *Ibid.*, str. XXVIII. — (3) *Ibid.*, str. XL. — (4) *Vive flamme*, str. I, v. 6. — (5) *Château*, Septièmes Demeures, c. 2. — (6) Cf. *Conf.*, VII, c. 1-2. — (7) Cf. *Conf.*, XII, c. 13. — (8) Cf. *Ibid.*, c. 10.

poursuivre jusqu'à la victoire complète : « Un vice qui n'est contenu qu'avec peine, accordera bien quelque trêve, jamais la sécurité et le repos parfaits qui succèdent au labeur. Si, au contraire, il est vaincu complètement par une vertu qui s'insinue jusque dans les profondeurs de l'être, il reste dorénavant tranquille, sans donner le moindre soupçon de révolte, et laisse son vainqueur jouir d'une paix constante et assurée (1). »

Que le moine s'achemine vers cet état glorieux! Dédaigneux des choses de ce monde, qu'il dirige tous ses regards, toute son étude, tous ses soins à la garde de son cœur, vers la chasteté très pure ! La sainteté parfaite de l'âme et du corps est au bout de la carrière (2). Non certes qu'il prétende enlever de haute lutte le don divin ; mais par ses efforts, il fléchira la divine miséricorde (3) ; elle s'incline vers ceux qui gardent les voies dures, elle les retire de la fange, elle les élève au-dessus des passions charnelles (4).

Oui, le jour peut venir que son âme ne soit plus touchée par les aiguillons de la concupiscence (5). Le mal n'aura plus d'attraits pour lui (6), le plaisir mauvais ne l'effleurera même pas (7) ; mais affermi dans la pureté parfaite (8), l'instinct de la gourmandise lui-même étouffé (9), la colère éteinte (10), il pourra dire en toute vérité : « Je ne me suis point lassé d'attendre le Seigneur, et il m'a regardé. Il a exaucé ma prière, et il m'a retiré de la fosse de misère, de la fange du bourbier ; il a dressé mes pieds sur le rocher, il a affermi mes pas (11). » « Heure bénie où la chair cesse de convoiter contre l'esprit, pour consentir à ses désirs et communier à sa vertu ! (12) » Le moine commence d'y prendre sa joie, comme dans une demeure très pure (13), et la suave lumière de la chasteté le comblant de continuelles délices, il éprouve ce que disait le prophète : « La nuit même est devenue lumineuse au sein des délices où je suis (14). »

***

Les langues humaines manquent de paroles, pour chanter

(1) *Ibid.*, c. 11. — (2) Cf. *Conf.*, XII, c. 5. — (3) Cf. *Ibid.*, c. 15. — (4) Cf. *Ibid.*, c. 6. — (5) Cf. *Conf.*, VII, c. 5 ; *Conf.*, XII, c. 8 et 13. — (6) Cf. *Conf.*, XII, c. 10. — (7) Cf. *Ibid.*, c. 16. — (8) Cf. *Conf.*, XII, c. 6. — (9) *Ibid.*, c. 12. — (10) Cf. *Ibid.*, c. 13. — (11) *Ps.* XXXIX 2-3 ; cf. *Conf.*, XII, c. 6. — (12) *Conf.*, XII, c. 11. — (13) Cf. *Ibid.*, c. 6. — (14) *Ps.* CXXXVIII, 11 ; cf. *Conf.*, XII, c. 8.

la royauté et la gloire de cette âme. Les vexations de la part du démon ont cessé : elle le tient sous ses pieds (1) ; les abandons aussi et les peines intérieures. Il n'y a plus de bruit en elle, plus de troubles ni de guerres ; mais, immobile parmi le flux incessant des événements (2), elle jouit de la paix, et d'une paix débordante (3). Comme il arriva autrefois au patriarche Hénoch, sa vie est avec Dieu (4) ; elle est devenue sa demeure de prédilection, une Sion spirituelle, « dont les portes sont plus chères au Seigneur que toutes les tentes de Jacob (5) ».

Et cependant — c'est la tristesse de la terre —, elle peut encore pécher ; de fait, elle n'échappe, ni à l'imperfection, ni au péché véniel de fragilité.

Par réaction contre l'erreur manichéenne, conscience des efforts accomplis et désir sincère de la perfection, des théories confuses naquirent vers le quatrième siècle finissant, où l'erreur se mêlait à la vérité, selon des doses diverses et difficilement appréciables. On parla beaucoup d'un état supérieur qui devait être le fruit de la victoire de l'ascète sur ses passions ; on l'appelait l' « apathie », ou impassibilité, et encore l' « *anamarteton* », c'est-à-dire impeccabilité. Rufin, Pallade, Évagre du Pont, qui comptent parmi les moines les plus connus de ce temps, s'y montrèrent plus ou moins favorables. Évagre en particulier, donnant aux meilleures choses un ton décisif, roide et stoïcien, réussit à froisser des notions délicates entre toutes, et à les fausser (6).

Survinrent les Pélagiens. Ils s'emparèrent de cette idée, et ne contribuèrent pas peu à la rendre plus suspecte encore, en prétendant qu'une vertu si parfaite était possible à l'homme, sans le secours de la grâce et par ses seules forces naturelles. La condamnation portée contre l'erreur formelle jeta le discrédit sur la simple exagération elle-même.

Mais on doit reconnaître que les maîtres de Cassien se sont gardés sur ce point de toute chimère. Certaines de leurs affirmations, à la vérité, peuvent paraître, ou trop générales, ou trop absolues ; il sera facile, semble-t-il, à qui considérera l'ensemble de la doctrine, de les interpréter avec bienveillance et de les mettre au point. S'il y a quelque chose de clair chez

(1) Cf. *Conf.*, X, c. 10. — (2) Cf. *Conf.*, XII, c. 13. — (3) Cf. *Ibid.*, c. 6. — (4) Cf. *Conf.*, III, c. 7. — (5) *Ps.* LXXXVI, 2 ; cf. *Conf.*, XII, c. 11. — (6) Lire surtout, dans les *Capita practica*, les n^os^ 35-42.

eux, c'est que la pureté parfaite n'est point la conquête orgueilleuse de l'ascétisme, mais le prix incomparable accordé par la miséricorde divine à la plénitude de la charité, comme une joie sœur (1). Il ne faut pas oublier, d'autre part, qu'une conférence entière, la vingt-troisième, est consacrée à combattre l'impossibilité prétendue qui hantait les rêves de plusieurs. Or, elle ne fait point disparate dans l'ensemble.

Non, enseignent les Pères, personne en cette vie, quelque saint qu'il puisse être, n'est exempt de dette pour ses péchés (2). « Prenez parmi les saints tel qu'il vous plaira : il n'en est point qui ne tombe fatalement en ces manquements minimes qui se font par paroles, par pensées, par ignorance et oubli, impulsion, volonté ou distraction, et qui, pour différer du péché qui va à la mort, ne sont point cependant sans fautes ni reproche (3). — Il y aura donc toujours à faire pénitence pour les fautes légères et les imperfections qui nous échappent à tout instant, et qu'on ne peut éviter complètement, quelque circonspect que l'on soit (4). »

La raison profonde de ces manquements multiples est qu'il est impossible sur terre d'adhérer constamment à Dieu, n'y eût-il, à nous distraire de lui, que les besoins du corps et le commerce des hommes (5). Mais il y faut joindre encore la fragilité de notre nature, qui ne nous permet pas de rester toujours dans l'acte de la charité même à l'heure de la prière. La maîtrise de nos pensées n'est en aucun cas si complète, qu'elle puisse parer à toute défaillance ou nous dispenser de l'effort; et il est bien vrai de dire que « l'on ne mange jamais sans labeur le pain du ciel, si saint que l'on soit (6) ». Mais toute inattention à Dieu implique un certain contact avec la créature, et devient ainsi l'occasion de taches légères, toujours graves aux yeux de ceux qui savent la sainteté.

L'Apôtre souhaitait de mourir, afin de jouir parfaitement du bien suprême, qui est la vue de Dieu et l'union au Christ (7). Dans le même sentiment très vif que tout ce que le Seigneur a daigné accomplir en eux n'est qu'une faible ébauche, « une

(1) Cf. *Conf.*, XII, c. 1. — (2) Cf. *Conf.*, XXIII, c. 18. — (3) *Conf.*, XI, c. 9. — (4) *Conf.*, XX, c. 12. — (5) Cf. *Conf.*, I, c. 12 et 13; *Conf.*, XIX, c. 3, 5; *Conf.*, XXIII, c. 5. — (6) Cf. *Conf.*, XXIII, c. 11. — (7) Cf. *Ibid.*, c. 5.

certaine image (1) » des biens futurs, les Pères portent aussi sans cesse leurs regards avides vers l'éternelle béatitude. Ils la devinent si proche ! Les choses d'ici-bas ne sont plus pour eux qu'une ombre vaine, une fumée qui s'évanouit ; que dis-je ? elles ont passé déjà ! Leur âme n'habite plus parmi la vanité de ce siècle (2). Mais penchés vers l'infinie récompense qui leur est préparée, où ils se sentent pressés de se répandre en d'ineffables actions de grâces, dans le sentiment d'une joie sans mesure (3), ou, comblés à la fois d'un excessif bonheur et en proie à un désir qui les fait mourir, ils s'écrient, tandis que leur âme est dévorée de la soif du Dieu vivant : « Quand irai-je et paraîtrai-je devant la face de Dieu ? Mes larmes sont ma nourriture jour et nuit (4). — Hélas ! que mon pèlerinage est long ! Comme mon âme se sent exilée ! (5) »

Dom E. Pichery, O. S. B.

(1) *Conf.*, X, c. 6. — (2) Cf. *Conf.*, III, c. 7, 10 ; *Conf.*, VI, c. 10. — (3) Cf. *Conf.*, IX, c. 14. — (4) *Ps.* XLI, 3-4. — (5) *Ps.* CXIX, 5-6 ; cf. *Conf.*, IX, c. 29.

TEXTES ANCIENS

Entretien de Cassien et Germain avec l'abbé Cheremon sur la charité et la chasteté parfaites

Germain. — Vous nous avez entretenus de la charité parfaite ; nous voudrions maintenant vous interroger librement sur la chasteté consommée. Car nous ne doutons pas que ces hauteurs sublimes d'amour, par où l'on s'élève, ainsi que vous l'avez montré jusqu'ici, à l'image et ressemblance divine, ne sauraient en aucune façon exister sans la perfection de la chasteté. Mais nous désirons savoir si cette vertu peut être si constante, que l'intégrité de notre cœur ne soit jamais en butte aux séductions de la concupiscence, et que, vivant dans la chair, nous demeurions pourtant assez éloignés des passions mauvaises, pour n'en ressentir jamais les ardeurs.

*
* *

Cheremon. — S'entretenir constamment, soit pour l'apprendre, soit pour l'enseigner, de la charité qui nous unit au Seigneur, en telle manière que nos jours et nos nuits, selon la parole du psalmiste (1), soient occupés à la méditer, et que nos âmes, dévorées d'une faim et d'une soif insatiables de la justice, se sustentent en ruminant sans cesse ce céleste aliment : ce serait la marque de la plus haute béatitude et d'un

(1) Cf. *Ps.* 1, 2.

mérite singulier. Mais il faut songer aussi au pauvre animal qu'est notre corps, comme notre Sauveur nous en prévient si charitablement, de peur qu'il ne défaille en chemin (1), « car l'esprit est prompt, mais la chair est faible (2) ». Prenons donc la peine de lui donner quelque nourriture, si maigre qu'elle soit. Le corps étant refait, l'esprit sera aussi plus appliqué à la question que vous désirez examiner.

***

Le désir où nous étions du pain de la doctrine nous fit trouver au repas plus de gêne que de plaisir. Lorsqu'il fut fini, le vieillard s'aperçut que nous attendions sur l'heure l'accomplissement de sa promesse : « Je vous sais gré, dit-il, du transport où vous met la passion d'apprendre ; mais je ne trouve pas un moindre contentement à la logique qui se remarque dans le sujet par vous proposé. L'ordre que vous observez dans votre question est, en effet, celui même de la raison : la plénitude d'une charité si sublime appelle nécessairement l'infinie récompense d'une parfaite et indéfectible chasteté; il y a là deux palmes étonnamment semblables, deux joies sœurs; et si étroite est l'alliance qui les unit, qu'il est impossible de posséder l'une sans l'autre.

Partant, votre question me fait un devoir de consacrer un nouvel entretien, semblable au premier, à éclaircir ce point : Est-il possible d'éteindre complètement le feu de la concupiscence, dont nous portons dans notre chair les odeurs innées?.....

Il convient d'abord de nous assurer que ce n'est ni la plus austère abstinence, je veux dire la faim et la soif, ni les veilles ou le travail continu, ou l'application incessante à la lecture, ce n'est point tout ce labeur qui nous méritera la limpidité constante de chasteté. Tandis que sans cesse nous y dépensons notre peine, il faut encore apprendre, à l'école de l'expérience, qu'une telle intégrité est un présent libéral de la grâce divine. De notre persévérance infatigable à ces pratiques quel sera donc le fruit? D'obtenir, en affligeant notre corps, la miséricorde du Seigneur; de mériter qu'il nous délivre, par un don de sa grâce, des assauts de la chair et de la tyrannie toute-puissante des

(1) Cf. *Matth.*, xv, 32. — (2) *Ibid.*, xxvi, 41.

vices. Mais ne nous flattons pas d'arriver par leur moyen à l'inviolable chasteté que nous souhaitons.....

Lorsque de quotidiens exercices auront conduit l'âme à cet état, elle connaîtra par expérience le sentiment qui s'exprime dans ce verset, que tous, à la vérité, nous chantons sur le rythme accoutumé de la psalmodie, mais dont un petit nombre seulement, que l'expérience a instruits, pénètrent tout le sens : « J'avais les yeux vers le Seigneur toujours, parce qu'il est à ma droite, de peur que je ne chancelle (1) ». Oui, celui-là seul aura en vérité l'intelligence du sens profond de ce chant, qui, parvenu à la pureté d'âme et de corps dont nous parlons, comprend que c'est le Seigneur qui, à tout instant, l'y maintient, de peur qu'il ne retombe de ces hauteurs à sa misère, et qui protège constamment sa droite, c'est-à-dire ses actions saintes.

***

La chasteté parfaite se distingue des commencements laborieux de la continence par une tranquillité inaltérable. C'est le signe qu'elle est consommée, lorsqu'elle garde, sans qu'une ombre la ternisse, l'éclat de sa pureté, non plus en combattant contre les mouvements de la concupiscence, mais par l'horreur absolue qu'elle en éprouve. Ce ne peut être là autre chose que la sainteté.

Heure bénie, où la chair cesse de convoiter contre l'esprit, pour consentir à ses désirs et communier à sa vertu! Les liens d'une paix solide les unissent l'un à l'autre, et l'on voit se réaliser en eux la parole du psalmiste au sujet des frères qui habitent ensemble (2) ; en même temps, ils possèdent la béatitude promise par le Seigneur : « Si deux d'entre vous s'accordent sur la terre, quoi qu'ils demandent, mon Père qui est aux cieux le leur donnera (3). »

Ainsi, quiconque dépassera le degré figuré par Jacob, c'est-à-dire le supplantateur, s'élèvera, après avoir paralysé la force de la chair, des luttes de la continence et du corps à corps pour la destruction des vices, au titre glorieux d'Israël, son cœur ne déviant plus de sa direction vers Dieu.

Le bienheureux David, à son tour, a marqué, sous l'inspira-

(1) *Ps.* XV, 8. — (2) Cf. *Ps.* CXXXII, 1. — (3) *Matth.*, XVIII, 19.

tion du Saint-Esprit, ces deux étapes distinctes : « Dieu s'est fait connaître en Judée (1) », dit-il d'abord, c'est-à-dire dans l'âme qui doit confesser ses péchés, car Judée signifie confession ; mais « en Israël », c'est-à-dire en celui qui voit Dieu ou, selon une autre version, en l'homme parfaitement droit devant Dieu, non seulement il est connu, mais grand est son nom (2) ». Puis, il nous invite à monter plus haut encore et nous montre le lieu même où Dieu prend ses délices : « Et sa demeure est établie dans la paix (3) », c'est-à-dire, non dans la mêlée des combats et la lutte contre les vices, mais dans la paix de la chasteté et la tranquillité perpétuelle du cœur.

Si quelqu'un mérite, par l'extinction complète des passions charnelles, d'atteindre à cette demeure de paix, il deviendra, en poursuivant ses progrès, une Sion spirituelle, ce qui signifie tour d'observation de Dieu, et il sera aussi la demeure de Dieu. Ce n'est pas, en effet, dans les batailles de la continence, mais dans l'observatoire indéfectible des vertus, que le Seigneur réside : et c'est là qu'il ne se contente plus d'émousser ou de contenir, mais qu'il a pour jamais brisé la puissance des arcs, de ces arcs d'où partaient jadis contre nous les traits enflammés de la volupté.

Vous le voyez, la demeure du Seigneur n'est pas dans les combats de la continence, mais dans la paix de la chasteté ; et c'est dans l'observatoire et la contemplation des vertus qu'il fait son séjour. Le psalmiste avait donc bien sujet de mettre les portes de Sion au-dessus de toutes les tentes de Jacob : « Le Seigneur, dit-il, aime les portes de Sion plus que toutes les tentes de Jacob (4). »

* * *

Grandes, en vérité, et merveilleuses, et inconnues profondément aux hommes, si ce n'est à ceux qui en ont l'expérience, sont les largesses que Dieu, en sa libéralité ineffable, fait à ses fidèles, même durant qu'ils demeurent en ce vase de corruption. Le prophète, à qui la pureté de son âme permet d'en embrasser tous les détails, s'écrie, tant en son propre nom qu'au nom de ceux qui parviennent à cet état et se voient établis dans ces dispositions : « Admirables sont vos œuvres, et mon âme

(1) *Ps.* LXXV, 2. — (2) *Ps.* LXXV, 5. — (3) *Ibid.*, 3. — (4) *Ps.* LXXXVI, 2.

se plait à le reconnaître (1). » Serait-ce lui faire dire rien de neuf ou de grand, que de croire qu'un autre sentiment l'ait poussé ou qu'il ait entendu parler des autres œuvres divines? Est-il personne qui ne voie, ne fût-ce que par la grandeur de la création, que les œuvres de Dieu sont merveilleuses? Mais les dons qu'il dispense quotidiennement à ses saints et dont il les comble avec une munificence si particulière, nul ne les connaît que l'âme qui en jouit. Elle en est le témoin à un titre si unique, dans le secret de sa conscience, qu'une fois redescendue de cette ferveur toute de flamme à la vue des choses matérielles et terrestres, elle n'a point de paroles pour dire ce qu'elle a éprouvé ; l'intelligence même ou la réflexion sont impuissantes à la comprendre.

Qui n'admirerait en soi les œuvres du Seigneur, lorsqu'il voit l'instinct de la gloutonnerie et la recherche dispendieuse autant que fatale des plaisirs de la bouche si bien étouffés, qu'à peine prend-il encore à de rares intervalles et comme malgré soi une nourriture insignifiante et grossière? Qui ne serait saisi de stupeur devant les ouvrages de Dieu, en constatant que le feu de la volupté, qu'il considérait auparavant comme inhérent à la nature et en quelque sorte impossible à éteindre, s'est tellement refroidi en lui, qu'il n'éprouve plus dans sa chair le moindre mouvement, fût-ce le plus innocent? Comment n'admirer pas avec tremblement la vertu divine, en voyant des hommes cruels jadis et farouches, que la soumission la plus insinuante exaspérait jusqu'au comble de la fureur, devenus des anges de douceur : tellement que, loin qu'ils s'émeuvent de l'injure, leur magnanimité souveraine va jusqu'à s'en réjouir? Qui ne s'étonnerait devant les œuvres divines et ne s'écrierait de tout son cœur : « J'ai connu que le Seigneur est grand (2) », lorsqu'il se voit lui-même, ou quelque autre, passé de l'extrême cupidité à la libéralité, de la prodigalité à une vie d'abstinence, de la superbe à l'humilité, faisant succéder aux délicatesses et à la recherche un extérieur négligé et hirsute, embrassant volontairement la pénurie et la détresse et y mettant sa joie?

Ce sont là, en vérité, les divines merveilles que l'âme du prophète et celles qui lui ressemblent découvrent avec étonnement dans une contemplation pleine de miracles. Ce sont là

(1) *Ps.* CXXXVIII, 14. — (2) *Ps.* CXXXIV, 5.

les prodiges que Dieu a opérés sur la terre, et dont la vue fait dire au même prophète, en appelant tous les peuples à les admirer : « Venez et voyez les œuvres de Dieu, les prodiges qu'il a opérés sur la terre. Il a fait cesser les guerres jusqu'aux extrémités de la terre ; il a brisé l'arc et rompu les armes, et consumé par le feu les boucliers (1). » Car quel plus grand prodige, que de voir en un moment les publicains cupides devenir apôtres, les persécuteurs farouches se changer en prédicateurs de l'Evangile et propager au prix de leur sang la foi qu'ils poursuivaient?

Ce sont là les divins ouvrages que le Fils atteste qu'il accomplit chaque jour en union avec son Père : « Mon Père agit jusqu'aujourd'hui et moi aussi j'agis (2). » Ce sont là les œuvres de Dieu que le Bienheureux David chante en esprit : « Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël, qui seul fait des prodiges ! (3) » C'est d'elles que parle le prophète Amos : « Il a fait toutes choses, et il les change ; il change en matin l'ombre de la mort (4). » « Ce sont là, en effet, les changements de la droite du Très-Haut (5). » C'est au sujet de cette opération de salut que le prophète adresse au Seigneur cette prière : « Affermissez, ô Dieu, ce que vous avez fait en nous ! (6) »

Je ne parle pas de ces conduites secrètes et cachées dont l'âme des saints se voit l'objet à toute heure ; de cette infusion céleste de la joie spirituelle, qui relève l'esprit abattu et lui rend l'allégresse ; de ces transports brûlants, de ces consolations enivrantes que la bouche ne peut dire et que l'oreille n'a pas entendues, qui souvent nous éveillent d'une torpeur inerte et stupide, comme d'un profond sommeil, pour nous faire passer à la prière la plus fervente. C'est bien là cette joie dont le bienheureux Apôtre dit : « L'œil de l'homme n'a point vu, son oreille n'a pas entendu, le secret pressentiment de son cœur n'a point deviné (7). » Mais il s'agit là de l'homme qui rendu stupide par les vices terrestres, et resté homme, rivé aux passions humaines et incapable de rien voir de ces divines largesses. De lui-même et de ceux qui, désormais étrangers à la manière de vivre des hommes, lui sont semblables, l'Apôtre dit ensuite : « Mais à nous, Dieu l'a révélé par son Esprit (8). »

(1) *Ps.* XLV, 9-10. — (2) *Joan.*, V, 17. — (3) *Ps.* LXXI, 18. — (4) *Amos*, V, 8 (LXX). — (5) *Ps.* LXXVI, 11. — (6) *Ps.* LXVII, 29. — (7) I *Cor.*, II, 9. — (8) I *Cor.*, II, 10.

***

Plus l'âme est pure et limpide, plus sublime est sa contemplation de Dieu. Et plutôt son admiration grandit-elle au fond d'elle-même, qu'elle ne trouve de mots pour la rendre, de discours pour l'expliquer. De même que celui qui n'a pas éprouvé cette joie ne la peut concevoir, celui qui en a fait l'expérience ne peut non plus la dire.

Je suppose un homme qui n'ait jamais goûté rien de doux. On veut lui faire entendre avec des paroles la douceur du miel. Mais les mots qui entrent par ses oreilles ne lui donnent pas le sentiment d'un agrément que son palais n'a point éprouvé. D'autre part, les paroles manqueront à celui qui veut expliquer la douceur que le plaisir du goût lui a révélée ; et, charmé par une suavité qu'il est seul à connaître, il sera réduit à admirer silencieusement en soi-même la saveur exquise dont il a fait l'expérience.

Il en va de même pour celui qui a mérité de parvenir à la hauteur de vertu dont nous parlons. Il repasse en son esprit les grandes choses que Dieu fait en lui par une grâce toute spéciale ; et, dans le transport où le jette la vue de toutes ces merveilles, il s'enflamme, il s'écrie du plus profond de son cœur : « Admirables sont vos œuvres, et mon âme se plaît à le reconnaître (1). »

Oui, c'est bien là le grand miracle de Dieu, qu'un homme de chair et vivant dans la chair ait rejeté tout penchant charnel, que pendant tant de circonstances diverses, tant d'assauts qui lui sont livrés, il garde son âme dans la même disposition et demeure immobile au milieu du flux incessant des événements.

Un vieillard, fortement établi dans cette vertu, vivait auprès d'Alexandrie, noyé dans la masse des infidèles. Ceux-ci le criblaient de propos blessants et le chargeaient des plus graves injures. Or un jour qu'ils lui disaient en se moquant : « Mais quels miracles a donc faits ce Christ que vous adorez ? — Celui-ci, répondit-il, que toutes vos injures, et celles mêmes plus grandes que vous pourriez me dire, ne m'émeuvent ni ne m'offensent. »

(1) *Ps.* CXXXVIII, 14.

∴

Germain. — Une telle chasteté n'est plus une vertu humaine ou terrestre, elle semble plutôt le privilège du ciel, le don particulier des anges. Etonnés et confondus, nous nous sentons plus d'effroi et de découragement, que d'ardeur à l'acquérir. Nous vous en prions, enseignez-nous de la manière la plus complète quelles observances nous y pourraient conduire, et en combien de temps, afin de nous donner la confiance qu'elle est chose possible, et que, d'avoir un terme précis, nous soyons animés à la poursuivre. Nous sommes bien près de la croire inaccessible à notre chair infirme, à moins que vous ne nous indiquiez sûrement la méthode et le chemin par où on y puisse parvenir.

∴

Cassien. — Il y aurait témérité à vouloir assigner un laps de temps bien défini pour l'acquisition de la chasteté parfaite, étant donné surtout la diversité qui se rencontre dans les dispositions et les ressources des âmes. Tant de précision serait difficile même pour les arts matériels et les sciences des choses visibles où l'application et les dons naturels rendent le succès ou plus rapide ou plus lent. Mais ce que je puis faire très précisément, c'est indiquer l'observance à suivre, et déterminer le temps nécessaire pour reconnaître du moins sa possibilité.

Quiconque se retire de toute conversation inutile; mortifie tout sentiment de colère, toute sollicitude et tout souci terrestres; se contente de deux pains pour son repas quotidien; se prive de boire de l'eau jusqu'à satiété, se borne à trois heures ou, suivant une autre règle, à quatre heures de sommeil, et cependant ne croit nullement pouvoir l'obtenir par le mérite de ses labeurs et de son abstinence, mais ne l'attend que de la miséricorde du Seigneur — car, sans cette conviction, vains seraient les efforts de l'homme —; celui-là n'aura pas besoin de plus de six mois pour reconnaître qu'il ne lui est pas impossible de l'acquérir en perfection.

Voici du reste le signe certain que l'on est tout proche de la pureté : c'est que l'on commence à ne l'attendre plus de ses propres efforts. Lorsqu'on a bien compris toute la portée de ce verset : « Si le Seigneur ne bâtit la maison, c'est en vain que

travaillent pour qui la bâtissent [illegible] on ne se fait point de sa pureté un mérite orgueilleux, parce que l'on voit trop bien qu'on la doit à la miséricorde du Seigneur, et non à sa propre diligence; et l'on ne s'emporte pas davantage contre les autres avec une rigueur implacable, parce que l'on sait que la vertu de l'homme n'est rien si elle n'est aidée de la force divine.

***

Ainsi donc, c'est déjà une victoire singulière pour qui combat de toutes ses forces contre l'esprit de fornication, de n'attendre point le remède du mérite de ses efforts. Persuasion facile et à la portée de tous semble-t-il; et cependant elle est aussi difficile aux commençants que la chasteté parfaite elle-même. A peine ont-ils entrevu les premières semences de la pureté, un certain élancement se glisse subitement dans le secret de leur conscience, et ils se complaisent en eux-mêmes, dans la pensée que leur soin diligent a tout fait. C'est pourquoi il leur est nécessaire de se voir retirer pour un temps le secours divin, et de subir la tyrannie de vices, que la vertu de Dieu avait éteints jusqu'alors, afin qu'instruits par l'expérience ils apprissent qu'ils ne sauraient obtenir par leurs propres forces et par leur travail personnel le bien de la pureté.

Mais ce discours sur la fin de la chasteté parfaite s'est bien prolongé... Il est parlé selon mon pouvoir. A tout le moins puis-je dire que ce sont pas là de vains mots, mais que l'expérience a tout dicté. Je soupçonne fort que les lâches et les négligents jugeront ces choses impossibles; mais je suis certain, en revanche, que les âmes éprises de la perfection et toutes spirituelles en reconnaîtront la vérité et y donneront leur suffrage...

***

Ainsi finit le discours de l'abbé Chéremon. — Si grande, cependant, était notre stupeur, que nous en restions presque oppressés. Mais lui, voyant que la plus grande part de la nuit était déjà passée, nous conseilla de ne point donner à la nature le sommeil qu'elle réclame, de crainte que la torpeur du corps n'alanguît l'une à son tour, et ne lui fît perdre sa **vigoureuse et sainte ardeur.**

(Extrait des *Conférences* de J. Cassien.)

Traduction du R. P. Dom E. Pichery.

(1) *Ps.* CXXVI, 1.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

La question de la contemplation acquise

Pendant de longs siècles les écrivains mystiques qui parlaient de la contemplation la présentaient toujours comme un genre d'oraison de beaucoup supérieur à la méditation, requérant des lumières nouvelles et très élevées, que l'on ne peut acquérir par l'étude, mais que Dieu verse directement dans l'âme, en même temps qu'Il lui communique un amour intense et pur, qui est, lui aussi, un don très particulier de sa bonté. Depuis plusieurs siècles un très grand nombre d'écrivains spirituels parlent d'une contemplation qu'ils appellent contemplation acquise, et qu'ils opposent à la contemplation infuse. N'y a-t-il pas témérité à rejeter cette distinction? Pour qu'on ait le droit de traiter de présomptueux ceux qui veulent s'en tenir à la classification des anciens, il faudrait, à tout le moins, qu'il y eût sur la contemplation acquise, depuis que ces termes ont été introduits, une doctrine uniforme. Or cette uniformité de doctrine n'existe aucunement; les écrivains qui admettent une contemplation acquise l'entendent de façons très diverses, ils sont sur ce point en opposition formelle les uns avec les autres.

Pour bien comprendre combien est embrouillée cette question de la contemplation acquise, un court aperçu historique ne sera pas inutile.

De très bonne heure on avait distingué, et avec raison, la contemplation naturelle des païens, des savants, de la contemplation ou oraison contemplative, dont les auteurs spirituels parlent avec tant d'éloge. Ainsi l'auteur du *De adhærendo Deo* au XIII[e] ou XIV[e] siècle, Walter Hilton au XIV[e], font cette distinction. Cette contemplation naturelle n'est pas une prière,

c'est l'état d'un esprit qui reste en admiration devant de grandes et belles vérités. Jean de Jésus-Marie, saint auteur carme du début du XVII[e] siècle (1), a justement remarqué qu'il peut y avoir une contemplation du même genre, mais surnaturelle : ainsi les prophètes, qui ont une admirable connaissance des mystères de la grâce, quand ils regardent avec les yeux de la foi soit les choses surnaturelles, soit même la nature, œuvre de Dieu, peuvent s'arrêter pendant un certain temps dans cette considération paisible et douce ; mais c'est là un état d'admiration et non pas une oraison. Il distingue cette considération admirative de la contemplation divine. Cette dernière est bien une oraison, dans laquelle, *par le moyen du don de sagesse*, on contemple Dieu et ses perfections. « C'est là, ajoute-t-il, la divine contemplation si hautement célébrée par les saints auteurs, à laquelle aspirent de toutes leurs forces ceux qui mènent la vie contemplative. » (*Schola orationis*, de vita act. et cont., Dub. VII). Ce saint homme, qui écrivait ceci en 1610, ne reconnaît aucune oraison de contemplation acquise.

De cette contemplation acquise jusqu'au XVII[e] siècle personne n'avait prononcé le nom. Le P. Poulain (*Grâces d'or.*, IV, 7) dit que le mot fut employé par Denys le Chartreux (*De Fonte lucis*, chap. VIII). C'est une erreur. Le P. Poulain a suivi ici Brancati, sans prendre la peine de vérifier, ce qu'il aurait pu faire, l'opuscule étant à la Bibliothèque nationale.

C'est en Espagne que ce nom fut employé tout d'abord. Le mouvement anti-mystique avait été très violent dans ce pays dans la seconde moitié du XVI[e] siècle. Melchior Cano, 1509-1560, comme on sait, avait été à la tête des opposants. Sainte Thérèse dans *le Chemin de la perfection* fait allusion aux ennemis des contemplatifs (édition de Tolède, t. III, p. 311), et elle déclare qu'au risque de leur déplaire elle traitera de la contemplation. En effet tout le chapitre XXXI est sur ce sujet. Mais quand le livre fut publié pour la première fois, l'année qui suivit la mort de la sainte, l'éditeur supprima ce chapitre. On alla jusqu'à faire dire à sainte Thérèse, dans le *Livre des Fondations*, le contraire de ce qu'elle avait écrit : la sainte avait déclaré que presque toutes les religieuses de ses monastères étaient élevées à la contemplation ; on écrivit, à la place, que presque toutes étaient dans la voie de la méditation ordinaire.

(1) Son corps après sa mort s'est miraculeusement conservé.

Cependant la sainteté de la grande réformatrice ayant été de bonne heure reconnue par l'Église, on n'osa pas attaquer sa doctrine. Il n'en fut pas de même de celle de saint Jean de la Croix, qui ne fut béatifié que soixante ans après sainte Thérèse : ses livres furent l'objet de critiques violentes. Alors — et, semble-t-il, pour empêcher ces livres de tomber dans le discrédit, — on imagina de soutenir que les états contemplatifs dont il parle sont très inférieurs à ceux que décrit sainte Thérèse et d'une autre espèce ; sainte Thérèse aurait traité d'une contemplation d'un mode supra-humain ; tandis que saint Jean de la Croix n'aurait parlé que d'une contemplation « de mode humain, obtenue par les secours communs de la grâce, et que nous pouvons exercer toutes les fois que nous le voulons, comme nous pouvons faire avec les mêmes secours n'importe quel acte de foi ». Ainsi s'exprimait, dans les premières années du XVII[e] siècle, le premier historien général de la réforme carmélitaine, le P. Joseph de Jésus-Marie (V. S. Jean de la Croix, edicion critica, t. III, p. 511, 533, 543). Sainte Thérèse, on le reconnaissait, avait traité de la mystique, mais non saint Jean de la Croix, lui n'aurait pas eu en vue ces états extraordinaires, qui faisaient peur.

A la même époque, 1608, un bénédictin, le P. Antonio Alvarado, publia son traité : *Del conocimiento oscuro de Dios*. Le P. Arintero et le P. Vicente de Peralta pensent que ce fut par lui, dans ce traité, que furent écrits pour la première fois les mots contemplation acquise ou naturelle. Il opposait cette contemplation à celle qu'il qualifiait surnaturelle (1).

Mais celui qui mit à la mode le terme de contemplation acquise, dit le P. Arintero, fut le P. Thomas de Jésus (1562-1627). Dans le prologue de son premier ouvrage (2) *Grados de oracion*, publié en 1609, il divisait l'oraison en deux classes : l'oraison acquise qui est la méditation, l'oraison infuse qui est la contemplation, division très juste, reproduite de sainte Thérèse elle-même. Ce prologue, que l'on trouve dans les éditions

(1) Sainte Thérèse et aussi saint Jean de la Croix disent surnaturelle où nous disons mystique ou supra-humaine.

(2) Dans sa liste bibliographique le P. Poulain distingue deux Thomas de Jésus, dont l'un aurait été l'auteur des *Grados*, et l'autre du livre *De contemplatione divina*. C'est une erreur : ces deux ouvrages sont du même auteur.

de 1610, 1613, 1616 et 1623, fut supprimé dans les éditions postérieures de 1665 et 1726, sans doute parce que la doctrine qui y est exposée ne cadrait pas avec celle qui reconnaît une contemplation non mystique. Plus tard, dans son ouvrage *De contemplatione divina*, paru à Anvers en 1620, Thomas de Jésus distingua deux sortes de contemplation : la contemplation surnaturelle et mystique, et la contemplation acquise.

A partir de ce moment et souvent pour ne pas effaroucher ceux, très nombreux alors, qui redoutaient les états mystiques, beaucoup d'auteurs opposèrent la contemplation acquise à la contemplation infuse, mais ils la décrivirent très différemment. Le P. Vicente de Peralta, qui plus et mieux que personne aujourd'hui a étudié cette question de la contemplation acquise (1), fait cette remarque : « Des nombreux auteurs, qui, depuis le XVII^e^ siècle, admettent une contemplation acquise, je n'en ai pour ainsi dire pas trouvé deux qui l'expliquent de la même manière » (*Estudios franciscanos*, 1913, p. 289). Les uns, comme nous l'avons dit plus haut, appellent « contemplation acquise » celle dont traite saint Jean de la Croix, et « infuse » celle de sainte Thérèse ; d'autres appellent « acquise » celle dont parle saint Jean de la Croix dans *la Montée du Carmel*, « infuse » celle dont il parle dans ses autres ouvrages ; ils appellent « acquise » la quiétude de sainte Thérèse, « infuses » les oraisons qu'elle nomme union ou extase. Certains appellent « contemplation acquise ou naturelle » une contemplation qui n'est pas du tout une oraison, mais le fruit de l'étude, l'admiration suspensive de celui qui après avoir cherché la vérité est tout ravi de l'avoir trouvée. Beaucoup, de nos jours surtout, placent leur contemplation acquise entre l'oraison affective et la quiétude ; d'autres, comme Meynard, admettent une quiétude active et une quiétude passive, une oraison d'union active et une oraison d'union passive. Honoré de Sainte-Marie pense même que la contemplation acquise peut aller jusqu'à l'extase. Les uns disent qu'entre ces deux contemplations, l'acquise et l'infuse, la différence est très grande, d'autres comme Scaramelli, qu'elle est très petite. Les uns donnent comme signes distinctifs de la contemplation infuse la soudaineté et la violence avec laquelle elle saisit l'âme, d'autres l'abondance des lumiè-

(1) Plusieurs des renseignements que contient cet article lui ont été empruntés.

res, l'absence de distractions. Bossuet donne comme caractéristique de la contemplation mystique l'impuissance absolue de faire aucun acte discursif ; il pense que cette impuissance va si loin et que la passivité est si grande qu'il n'y a ni ne peut y avoir de mérite dans l'état mystique. D'où il conclut que l'oraison qu'il décrit sous le nom d'oraison de simplicité, oraison qu'il avait apprise des Visitandines et qui est la contemplation de saint François de Sales, de sainte Jeanne de Chantal, n'est pas mystique. Le P. Poulain déclare contemplation infuse celle de sainte Thérèse et des premières Carmélites, acquise celle de sainte Jeanne de Chantal et des premières Visitandines, parce que, d'après lui, sainte Thérèse et ses Filles dans leur contemplation percevaient Dieu directement (1), ce que ne faisaient pas sainte Jeanne de Chantal et les Visitandines.

On pourrait continuer l'énumération des opinions très contradictoires des partisans de cette contemplation acquise. Vraiment on ne peut pas dire qu'il y a en faveur de cette contemplation une doctrine ferme, généralement acceptée, et qui, à cause de cette unanimité, s'impose à tous.

Du reste, les partisans de cette contemplation acquise, même aux plus beaux jours, ne furent pas sans contradicteurs. Lopez Ezquerra dans la *Lucerna mystica*, qui parut dans les dernières années du XVII^e^ siècle (2), avait défendu la contemplation acquise. « Il cite, dit le P. Poulain, vingt-cinq Pères, et traite assez durement ceux qui regardaient cette contemplation comme

(1) Cette théorie plus qu'étrange de la perception immédiate de Dieu, inventée par le P. Poulain, n'est pas une théorie viable. Les auteurs qu'il cite n'ont aucunement enseigné ce qu'il leur prête. C'est avec un très grand étonnement qu'on a vu cette inacceptable théorie reprise dans un livre tout récent. L'auteur, Mgr Farges, qui, comme le P. Poulain, met cette théorie à la base de sa doctrine, convient qu'elle déconcerte les théologiens. Il veut les rassurer en alléguant des textes de saint Thomas, mais dans aucun de ces textes saint Thomas n'admet une intuition de Dieu immédiate, tous ces textes sont mal interprétés. Saint Thomas est on ne peut plus ferme, au contraire, à affirmer qu'une espèce finie ne peut faire voir un être infini.

Tout cela sera expliqué dans la prochaine édition de l'*État mystique*.

(2) Le véritable auteur de cet ouvrage est le P. Auguste Nagore, chartreux de Saragosse, qui ne l'avait pas publié. Lopez Ezquerra fit imprimer sous son propre nom à Bilbao le manuscrit, qui était tombé entre ses mains.

une invention moderne » (*Grâce d'or.*, IV, 9). Il y avait donc des opposants qui voulaient s'en tenir à l'ancienne doctrine. Parmi eux citons le P. Vicente Catalayud, de l'Oratoire de Valence. Cet auteur combattit fortement la doctrine de la *Lucerna mystica*, lui reprochant de faire dire aux saints Docteurs ce qu'ils n'enseignèrent jamais (1). Il dédia son livre à Benoît XIV, qui, ayant suivi Brancati de Lauraea, avait admis la contemplation acquise. Le savant pape lui écrivit ces remarquables paroles : « Quod a nostris scriptis recessisti, nec tibi nec nobis grave esse debet. In his quae scribimus uti privati doctores scimus nos falli posse, nec etiam dubitamus nos aliquando, etsi inadvertenter, a veritate recessisse. In his onus est aliorum nostra refellere, corrigere, emendare, et irrationabiles profecto essemus si in his tristaremur. » Il ne tenait donc pas beaucoup à cette théorie qui admet la contemplation acquise.

D'autres continuaient à donner la doctrine classique, qui passe sous silence la contemplation acquise et appelle la contemplation mystique simplement *la contemplation*. Ainsi saint François de Sales, les PP. Lallemant, Surin, Le Gaudier, Jean de Jésus-Marie, et un autre saint carme, Michel de la Fuente, qui mourut en odeur de sainteté et après sa mort opéra des miracles.

De ce que nous avons dit jusqu'ici, il résulte, nous semble-t-il, que la doctrine sur la contemplation acquise varie beaucoup selon l'idée que l'on se fait de la contemplation infuse ou mystique. Les lecteurs de la *Vie spirituelle* savent que la contemplation mystique est celle qui s'opère par les dons du Saint-Esprit, lesquels versent dans l'âme des lumières supérieures sur Dieu et un amour en exercice, qui est pur et très méritoire. Ce ne sont plus seulement, comme dans la méditation, les vertus qui sont infuses, vertus de foi et de charité, qui donnent la puissance de produire des actes surnaturels, c'est la contemplation en acte, c'est l'amour en exercice, qui est mis par le Saint-Esprit dans l'âme. Dès lors une contemplation acquise ne pourrait être que celle qui serait obtenue à force de méditer sans l'exercice supra-humain des dons, sans cette intervention spéciale de Dieu versant dans l'âme des actes

(1) Si les citations eussent été probantes, le P. Poulain n'eût pas manqué de les produire : or il n'en donne pas une seule.

de contemplation et d'amour. Il ne suffirait pas pour qu'on l'appelle acquise que l'âme y ait quelque part ; puisque les efforts qu'elle a le devoir de faire pour se recueillir, pour se renoncer, pour se vider de l'humain, tout en étant des dispositions dont le Seigneur tient grand compte, sont par eux-mêmes impuissants à procurer ces lumières et cet amour que Dieu seul peut donner, la contemplation reste une contemplation mystique ou infuse, alors même qu'on s'est préparé à la recevoir.

Etant admis ce principe, — et nous le croyons très sûr, — on ne doit appeler « acquise » aucune des contemplations décrites par sainte Thérèse, quel que soit le nom qu'elle leur donne, car dans toutes elle montre Dieu infusant l'amour. De même est mystique ou infuse la contemplation décrite par saint Jean de la Croix : « La contemplation, dit-il, — et il parle d'une manière générale, donc de toute contemplation, — est une science d'amour, c'est une connaissance amoureuse de Dieu infuse » (*Nuit*, II, 18, Éd. crit., t. II, p. 111). Infuse est la contemplation de saint François de Sales (V. *Amour de Dieu*, VI, 7), celle de sainte Jeanne de Chantal, celle que Bossuet nomme l'oraison de simplicité, celle que Bourdon appelle contemplation active, celle que le P. de Clorivière nomme oraison de simple vue ou oraison passive ordinaire (1). Si l'on admet une contemplation acquise, on doit donc la placer après l'oraison affective et avant les oraisons contemplatives décrites par sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, sainte Jeanne de Chantal, pour ne parler que des grands maîtres modernes ; il faut donc supposer, à tout le moins, que ces grands docteurs l'ont oubliée. Ainsi la place un auteur de nos jours, qui a traité des questions mystiques avec beaucoup de sagesse et qui est l'un des maîtres de la mystique contemporaine, Dom Vital Lehodey. Pour lui la contemplation acquise n'est autre chose qu'une variété de l'oraison affective, sa seconde phase; cette oraison affective, devenant parfois très calme en même temps que très simple, mérite alors le nom de contemplation. « Dieu, ce sont ses paroles, commence-t-il alors à répandre secrètement dans l'âme sa lumière et sa chaleur ? On

(1) Je ne puis, dans un article qui doit être court, prouver chacune de ces assertions ; je l'ai fait ailleurs, je le ferai surtout dans la deuxième édition de *l'État mystique*, qui paraîtra bientôt, et où j'expliquerai plus longuement ce que je résume ici.

a peine à comprendre que l'on puisse persévérer sans cela dans une forme d'oraison si peu propre à captiver l'esprit, Mais cet élément mystique, s'il existe, demeure tellement caché qu'on n'en a pas conscience. »

Cette opinion du R. Père, *très différente de celle de la plupart des partisans de la contemplation acquise*, est respectable. Cependant je ne la fais pas mienne, je préfère la doctrine classique qui ne connaît pas de contemplation acquise.

Mais, disent quelques-uns, puisque la contemplation naturelle est possible, pourquoi l'âme n'arriverait elle pas, dans son oraison, même sans avoir reçu des lumières supérieures ni l'amour infus, à rester dans la considération générale, tranquille des vérités qu'elle a apprises par la méditation? Personne, je pense, ne nie cette possibilité, mais l'expérience prouve que très rare est ce genre d'oraison, si rare qu'il ne mérite pas d'être classé parmi les degrés d'oraison que parcourent les âmes fidèles.

La contemplation naturelle est produite ou par un beau spectacle, comme la vue d'un magnifique paysage, surtout si c'est un spectacle inaccoutumé, ou par un ardent amour : ainsi une mère contemple son enfant. Que l'on fasse comprendre à une âme neuve, jusque-là peu instruite, les grandeurs et les bontés de Dieu, elle pourra rester quelque temps suspendue dans l'admiration, mais bientôt elle s'habituera à ces vérités, et celles-ci ne produiront plus chez elle l'étonnement et le regard prolongé. Quant à l'amour, il ne produit la suspension des raisonnements et des actes réfléchis que s'il est très ardent : quand l'amour surnaturel d'un Dieu, que l'âme ne connaît que dans l'obscurité de la foi, est assez ardent pour produire une union silencieuse, c'est que l'âme est affranchie des attaches naturelles; il n'y a donc plus en elle d'obstacle qui s'oppose à l'exercice des dons du Saint Esprit, et on peut conclure, ce que, du reste, l'expérience prouve, que ce sont ces dons du Saint-Esprit qui ont éclairé l'âme, ce sont eux qui ont produit l'union d'amour. Si l'âme n'a pas fait de notables progrès dans le détachement, elle peut bien, à la longue, n'avoir plus besoin de longs raisonnements pour saisir des vérités déjà souvent considérées, elle ne restera pas, pour cela, dans la contemplation de ces vérités, auxquelles elle s'est habituée et qui ne font plus sur elle une vive impression : au contraire, presque toujours, si les élans affectifs, comme désirs, demandes, protestations, bons

propos, ne sont pas là, retenant son attention, elle est plus exposée aux distractions. Or ces distractions, si naturelles à l'esprit humain, la contemplation infuse les supporte : produite par l'Esprit-Saint dans la partie suprême de l'intelligence et de la volonté, très souvent elle continue de s'exercer pendant que dans la partie inférieure l'âme endure, malgré elle, les divagations de son imagination. Mais si elles co existent souvent avec la contemplation infuse, les distractions sont incompatibles avec la contemplation naturelle, qui saisit l'âme tout entière ; nécessairement elles l'empêchent. Aussi en pratique ne la rencontre-t-on pas, ou ce sont des cas exceptionnels.

Voilà ce qui me semble conforme à l'expérience. Du reste, et là je serai plus affirmatif, ceux qui rejettent la contemplation acquise ont pour eux, non seulement le silence de tous les grands maîtres, mais de plus les affirmations très fortes de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Sainte Thérèse dit très formellement dans sa *Vie* (chap. xiii, pp. 87, 88, 89 de l'édition récente de Tolède), puis elle redit avec la même énergie dans la *IV^e^ Demeure* (chap. iii, p. 61), qu'on ne doit pas rester oisif et silencieux tant que Dieu n'a pas mis l'âme dans cette oraison toute d'amour, qui est la contemplation mystique. Se placer de soi-même dans la contemplation, ce qui serait le cas pour une contemplation acquise, lui paraît une témérité insupportable.

Deux auteurs ont voulu appuyer leur théorie sur le chapitre xii (numération de l'édition critique) du livre II de la *Montée du Carmel* : là, saint Jean de la Croix admettrait une contemplation acquise. Plus j'étudie ce chapitre, plus le contraire me paraît évident.

D'abord il est indéniable que le saint dans ce livre parle de la contemplation mystique. Il commence par déclarer (chap. vi) qu'il va écrire pour ceux à qui Dieu a fait la grâce de les mettre dans l'état de contemplation. Donc ils ne s'y sont pas mis par leur propre industrie. Il montre ensuite (chap. vii) comment les connaissances que l'on peut acquérir en usant de son intelligence, et l'amour que la volonté peut se procurer à l'aide de réflexions et considérations, ne peuvent suffire à produire la véritable union ; il faut la contemplation, que l'on appelle théologie mystique, laquelle est une sagesse secrète venant de Dieu et faisant connaître Dieu. — Donc, là encore ce n'est pas de la contemplation acquise que parle le saint

auteur. — Dans le chapitre xi (chap. xii et xiii des anciennes éditions) saint Jean de la Croix montre combien il est important pour l'âme d'oraison de renoncer aux réflexions, aux imaginations et pieuses représentations quand le Seigneur se propose de lui donner des biens plus spirituels et plus intérieurs et de la nourrir d'un aliment plus délicat, moins sensible, mais bien plus précieux. Trois signes lui indiqueront que le moment est venu de renoncer aux méditations pour recevoir ces grâces d'un autre genre, qui sont évidemment les grâces mystiques. Jusque-là, explique saint Jean de la Croix au chapitre xii, l'âme méditait pour retirer de la méditation connaissance et amour de Dieu. Et en effet, à force de méditer on finit par obtenir un fond de connaissance et d'amour de Dieu, un *habitus*, qui reste dans l'âme. Mais justement ceci — ce fond de connaissance et d'amour, « *le Seigneur aussi a l'habitude de le produire dans beaucoup d'âmes sans le moyen des actes de la méditation, du moins sans que beaucoup d'actes aient précédé, les mettant lui-même immédiatement en contemplation et en amour*. Il y a donc deux manières d'obtenir ce fond de connaissance et d'amour, ou à force de méditer, ou en le recevant directement de Dieu. Or est-ce l'acquis ou l'infus que le Saint a en vue quand il parle de cette connaissance amoureuse qui donne la paix, qui calme l'âme, *pacifica y sosegada*, qui est pleine de saveur — (le Saint insiste sur ce point : *sabiduria, sabor*) — et que l'âme boit avidement comme l'enfant boit le lait au sein maternel ? Tous ces caractères ne conviennent évidemment qu'à la contemplation infuse.

« Nous dirons ici, ajoute-t-il, seulement une raison qui montre clairement comment, pour que le contemplatif doive laisser la méditation et les raisonnements, il faut qu'il ait cette attention à Dieu, cette connaissance amoureuse et générale de Dieu : c'est que si l'âme n'avait pas cette connaissance ou présence de Dieu, elle n'aurait rien et ne ferait rien. Laissant la méditation, dans laquelle elle opère en se servant de ses puissances sensitives, et n'ayant pas la contemplation, qui est cette connaissance générale que nous avons dit, dans laquelle l'âme a ses puissances spirituelles, mémoire, entendement et volonté unies (à Dieu) par cette connaissance qui est *produite en elle, reçue en elle, obrada y recibida en ella*, l'âme nécessairement manquerait de tout exercice à l'égard de Dieu... S'il n'y avait aucune sorte d'exercice, l'âme n'opérant pas avec ses puis-

sances sensitives dans la méditation et le raisonnement, et n'ayant pas ce qui est *reçu et produit — recibido y obrado* — dans ses puissances spirituelles et qui est la contemplation, elle ne serait occupée à rien, elle serait donc dans l'oisiveté ».

De cette connaissance et attention amoureuse pleine de paix, nécessaire pour qu'on doive laisser la méditation, le Saint a dit plus haut (ch. xi, p. 151) : « Au début, quand commence cet état, on remarque à peine cette connaissance amoureuse, parce que, dans ces commencements, elle est ordinairement très subtile et délicate, et comme insensible ». Non, de toute évidence, c'est de la contemplation infuse que parle saint Jean de la Croix ; c'est elle qu'il dit être requise pour qu'on puisse abandonner la méditation.

La phrase que j'ai soulignée est claire et décisive. Je prie le lecteur de ne pas croire que je l'ai inventée parce qu'il ne la trouvera pas chez mes deux contradicteurs. L'un, qui traduit de l'espagnol, la remplace par trois points ; l'autre, qui emprunte la traduction Hoornaert, la supprime simplement. Or cette phrase se trouve dans les diverses éditions espagnoles et notamment dans l'édition critique (p. 154). Déjà en 1659, le P. André de la Croix, dans sa traduction latine, donnait ainsi ce passage : « Quam rem solet etiam interdum efficere Deus absque actuum istorum meditationis interventu, saltem absque eo quod multi praecesserint, *collocando statim animas in contemplatione.* » D'ailleurs, si on retranche cette phrase, on aboutit à un non-sens, la suite ne se comprend plus et il n'y a plus de lien logique avec ce qui précède.

Mais, — et c'est encore une objection qui a été faite par l'un de mes contradicteurs, — saint Jean de la Croix ne dit-il pas, au chapitre xiii, que l'âme peut *acquérir* une habitude de contempler ? Oui, il le dit, et il a raison, car l'expérience le prouve. En effet, si, comme l'explique très clairement le saint auteur, dès qu'elle a constaté en elle les trois signes qui dénotent la présence des grâces mystiques, l'âme qui s'est bien mise en présence de Dieu, reste dans un calme profond, dans une sainte indifférence et la simple attention à Dieu présent, disant seulement, par exemple : « Je crois en vous, Je vous aime », ou demeurant dans ces dispositions de foi et d'amour sans même les formuler, elle favorisera l'afflux des grâces contemplatives, c'est-à-dire l'effusion de cette connaissance amoureuse de Dieu, que lui-même a commencé de verser en elle,

et qu'Il a grand désir de continuer et d'accroître. A la longue, si elle est fidèle à écarter les obstacles et à bien se disposer, elle en arrivera à « acquérir une habitude de contempler en quelque manière parfaite. Alors chaque fois qu'elle voudra méditer, elle se trouvera dans cette connaissance et dans cette paix » qui lui seront donc immédiatement communiquées. « Avant d'arriver à cet état, qui est celui des âmes avancées dans la contemplation, il y a tantôt de l'un et tantôt de l'autre, de sorte que souvent l'âme se trouvera plongée dans cette attention amoureuse et paisible sans agir aucunement avec ses puissances, souvent aussi elle devra s'aider doucement et modérément par le raisonnement pour entrer dans cette contemplation. » C'est toujours la contemplation infuse, mais Dieu, qui ne demande qu'à l'accorder, la rend habituelle quand l'âme sait s'y disposer. Les phrases que nous venons de citer sont déjà très claires ; les suivantes, s'il en était besoin, enlèveraient tout doute : « Alors il est vrai de dire que s'opèrent dans l'âme, et qu'y sont déjà opérés la connaissance et l'amour, sans qu'elle-même fasse autre chose que se tenir amoureusement attentive à Dieu, sans chercher à sentir ou à voir quoi que ce soit, se contentant de se laisser porter par Dieu. Dieu se communique passivement à l'âme, de même que à celui qui a les yeux ouverts et ne fait rien autre la lumière se communique passivement. » Notre contradicteur, sans doute, n'a pas lu ces lignes, car il aurait vu, sans pouvoir en douter, que saint Jean de la Croix parle ici d'une contemplation infuse, et nullement d'une contemplation acquise.

Il reste donc prouvé, ce qui, du reste, croyons-nous, est généralement reconnu, que saint Jean de la Croix enseigne qu'on ne doit renoncer aux raisonnements que lorsque Dieu lui-même verse dans l'âme l'amour contemplatif et mystique. Il n'admet donc pas une contemplation acquise.

Aussi nous semble-t-il meilleur de nous en tenir à la doctrine des grands maîtres, qui ne connaissent pas de contemplation acquise, et surtout à l'enseignement de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, qui la proscrivent.

Auguste Saudreau.

***

Simple note sur la même question

D'après les textes de saint Jean de la Croix cités dans le précédent article, comme d'après ceux de sainte Thérèse et des grands mystiques classiques, il paraît certain que ce qu'ils appellent *la contemplation* tout court, n'est autre que la contemplation infuse ou contemplation proprement dite.

Cependant, avec Dom Vital Lehodey, dont M. Saudreau considère l'opinion comme respectable, et avec le P. Arintero, O. P., nous pensons que pour éviter des discussions qui deviendraient purement verbales, on peut admettre que ce que beaucoup d'auteurs modernes appellent *contemplation acquise* ne diffère pas en réalité de l'oraison affective en sa seconde phase. Cette oraison affective devenant parfois très calme et très simple, mérite alors le nom de contemplation *au sens large* du mot.

Après avoir longuement examiné la doctrine des grands mystiques et de leurs disciples sur ce point, le P. Arintero conclut : « En résumé, la contemplation dite acquise, loin d'être, comme on l'a prétendu, un terme final, comme la contemplation infuse, est un vrai moyen, ou une disposition déjà immédiate pour arriver à celle-ci ; ou mieux, elle en est un vrai commencement. »

Plusieurs l'appellent *acquise* parce qu'elle est le fruit de la méditation et de la répétition de nos actes ; en elle domine encore le *mode humain* de notre activité. Les dons du Saint-Esprit, avec leur *mode supra-humain*, n'y interviennent que d'une façon latente et transitoire. C'est cette influence latente des dons, qui permet de voir dans cette oraison un commencement, une forme embryonnaire de la contemplation infuse. Et de fait, elle ne pourra se prolonger notablement que par une influence persistante et plus manifeste du don de sagesse. Elle méritera alors le nom de contemplation infuse ou proprement dite, dans laquelle le mode supra-humain des dons du Saint-Esprit dominera de plus en plus. La transition se fait par une oraison incomplètement passive, et ne se délimite pas plus nettement que le passage de l'adolescence à l'âge adulte.

C'est bien ce que dit saint Jean de la Croix lui-même dans

La Montée du Carmel, l. II, chap. 13 (éd. critique espagnole, p. 163) : « Avant que ce moment (de la contemplation où cesse l'exercice de la méditation) ne soit venu, il y a lieu de se départager entre l'une et l'autre méthode. Il se fera bien souvent que l'âme se trouvera sous l'influence de cette assistance affectueuse et pacifique, sans employer ses puissances, et que d'autres fois elle devra y recourir doucement et modérément pour atteindre la contemplation. Comme nous l'avons dit, une fois que l'âme est dans cet état, l'exercice de ses puissances s'arrête (1). »

Malgré certaines divergences de détail et de terminologie, un accord semble s'établir de plus en plus, au double point de vue pratique et théorique, entre les auteurs qui invoquent l'autorité de saint Jean de la Croix.

Pratiquement, selon l'enseignement de ce grand maître, on doit considérer que c'est la contemplation infuse qui commence, plus ou moins passive, quand apparaissent nettement dans une âme *les trois signes* dont il parle dans *La Montée* (liv. II, chap. 11 à 13) et *La nuit obscure* liv. I, chap. 9) : 1° la méditation devient impraticable ; 2° l'âme n'a aucun désir de fixer l'imagination sur aucun objet particulier, intérieur ou extérieur ; 3° l'âme se plait à se trouver seule avec Dieu, fixant sur lui son attention affectueuse.

Théoriquement, cette contemplation infuse ou passive ne se rattache pas aux grâces *gratis datae*, comme la prophétie, mais aux dons du Saint-Esprit, et elle est caractérisée par leur mode supra-humain, qui devient fréquent et manifeste.

N. D. L. R.

(1) Tra l. Hornaert. L'édition critique espagnole porte, p. 163-4 : « Porque hasta llegar a este tiempo, que es de aprovechados en ésto, ya hay de lo uno, ya de lo otro. De manera que muchas veces se hallara el alma en esta amorosa o pacifica asistencia, sin obrar nada con las potencias, y muchas habra menester ayudarse blanda y moderadamente del discurso para ponerse en ella ; *pero puesta el alma en alla, ya hacemos dicho que el alma non obra nada con las potencias.* »

Chronique d'hagiographie

Les saints sont réalisateurs. Leur pensée, leur cœur, leur chair, leur action extérieure contiennent des richesses surnaturelles dont le monde vit. Par eux se trouve splendidement confirmée la doctrine spirituelle de l'Église, nous en sont révélés les trésors. Et devant cette sainteté catholique, c'est-à-dire fleurissant en tout temps et en tout lieu, à tout âge et dans toutes les conditions, dans des cœurs qui furent pervertis comme dans les âmes les mieux conservées, force nous est d'avouer que la vie spirituelle n'est pas seulement une lumière à laquelle nous devrons ouvrir les yeux, mais aussi une force dont il nous faut user.

Ceci pour situer la place de notre chronique dans l'œuvre que poursuit la *Vie spirituelle*. De ce chef, nous ne nous limiterons pas aux biographies des saints canonisés ou en voie de l'être. Nous aurons à signaler, peut-être plus encore, cette lente germination de la sainteté dans des âmes que nous sentons plus imitables parce que moins avancées dans les voies mystérieuses de Dieu.

Signalons d'abord, dans l'excellente collection « Les Saints » (Gabalda, Paris), quelques ouvrages récents :

1. — **Saint Pie V**, par l'abbé Georges Grente. — 1 vol. in-12, 252 pages.

La figure de ce grand pape dominicain est évoquée dans tout son relief. Energie, fermeté indomptable de l'inquisiteur envers l'hérésie, du cardinal à l'encontre des manœuvres politiques, du Pontife repoussant d'une part aussi bien les abus des gens d'Église que les attaques des ennemis de la foi, soutenant de l'autre et ramassant toutes les forces vives de la catholicité : à mesure que ce grand lutteur pénètre plus avant dans le combat de Dieu, sa mâle physionomie, encadrée par les figures indécises d'hommes fuyants, se profile mieux sur un fond de noires intrigues et de luttes sanglantes.

Pourtant, cette vigueur ne suggère jamais l'idée d'un prince despotique ou même d'un monarque jalousement soucieux d'exercer un pouvoir incontesté. Quoique l'auteur n'ait pas souligné la vie intime, profondément religieuse du grand pontife, elle affleure tout le long de cette rude existence. De l'inquisiteur qui tient tête à une ville entière, au pape moribond se traînant à pied une dernière fois aux sept basiliques

de Rome, c'est la même âme ayant présente une chose unique : le Christ. Aussi bien, situer dans son milieu de passions humaines cette force calme et lucide, était ce un excellent moyen de faire ressortir son intensité d'héroïsme surnaturel, de sainteté.

2. — **Les Martyrs de Septembre**, par Henri Welschinger. — 1 vol. in-12, 178 pages.

L'Église de France aura bientôt une nouvelle phalange de protecteurs : la cause de 213 prêtres massacrés en septembre 1792 en haine de la religion fut introduite en cours de Rome en 1916. Le livre que nous signalons arrive à son heure pour résumer, au moyen d'une riche documentation pieusement recueillie, principalement par le clergé parisien. Mais l'auteur ne prétend pas verser au dossier des fragments. Familier des lieux autant que de l'histoire, il reconstitue l'horrible carnage, la bande sanguinaire dont il note le actes ignobles et les traces de ces fureurs que l'Abbaye, les Carmes, Saint Firmin et la Force portent encore. Face à cette meute, il dresse le groupe émouvant de ces prêtres, le calme de leur dernière journée, le geste de prière et de pardon dans lequel ils condensèrent en tombant leur amour des âmes, y compris leurs bourreaux. Ils furent égorgés parce qu'ils « avaient refusé antérieurement d'adhérer à la Constitution civile du Clergé, qu'ils considéraient, avec le chef suprême de l'Église, comme une œuvre schismatique et hérétique ». Les scélérats, ce furent moins cette poignée de forcenés, que Danton, Roland, surtout Marat. Il était juste, à l'heure où se discute le martyre de ces 213 prêtres, de projeter une lumière crue sur les vrais persécuteurs : les ennemis du Christ.

3. — **Les Bienheureuses Ursulines de Valenciennes**, par J. Loridan. — 1 vol. in 12, 208 pages.

Les Bienheureuses Carmélites de Compiègne, par Victor Pierre. — 1 vol. in-12, 188 pages.

Ces ouvrages déroulent sous nos yeux, dans ce même cadre de la Révolution, d'autres martyres également glorieux et touchants. Nous y voyons deux communautés, se préparant d'abord au sacrifice par les mille persécutions de détail des agents révolutionnaires ; épurées encore par la prison où la perspective du supplice leur arrache parfois un frisson d'horreur, mais rapproche davantage leurs âmes ; enfin l'émotionnante procession d'une communauté entière s'avançant vers l'échafaud avec, sur les lèvres, le chant des vierges entonné ici bas et continué au ciel.

Ce qui frappe ici, c'est l'âme collective soutenant, entraînant les courages individuels. Ces religieuses, « elles vont mourir ensemble comme elles ont vécu, chacune soutenue par l'énergie et par l'exemple de toutes... Le supplice s'enveloppe dans les cérémonies d'un exercice de communauté ».

*
* *

Histoire abrégée de l'Ordre de Saint-Dominique en France, par le R. P. Mortier, des Frères Prêcheurs. — 1 vol. in-8, 390 pages. Mame, Tours, 1920.

A l'égal des individus, les collectivités présentent parfois une personnalité très marquée : leur esprit peut atteindre, sous l'action de Dieu, à une intensité merveilleuse de vie religieuse. Il n'est, pour s'en convaincre, que de lire le dernier ouvrage du R. P. Mortier. Non pas que l'auteur ait eu comme but spécial de nous dépeindre l'âme et la mystique des Dominicains français à travers les siècles. Il lui a suffi d'exposer dans ses phases diverses la vie de ce rameau, le premier, du grand arbre des Prêcheurs. La fondation de l'Ordre par saint Dominique et son premier siècle d'existence sur la terre française ; puis, au milieu de crises parfois aiguës de l'Église ou des pouvoirs politiques, l'action continue des Prêcheurs, dont les fléchissements passagers disparaissent chaque fois sous un renouveau de vie religieuse et doctrinale.

Toutes les pages ne sont pas également lumineuses ; il y a des ombres, des ruines mêmes sur lesquelles poussent d'ailleurs des fleurs de sainteté. Cette intégrité des faits, cette abstention de la retouche qui tantôt accentue hyperboliquement, tantôt estompe par fausse pudeur, rendent précisément plus saisissante la permanence d'un même esprit à travers les œuvres de personnalités si différentes et si accusées. Partout se retrouve l'ardeur apostolique du fondateur ; à la voir se maintenir, vivace, jusque dans les périodes les plus troublées, on sent mieux que d'elle dépend la vitalité de l'Ordre entier. C'est bien là l'impression d'ensemble que nous laisse un si fidèle et consolant tableau du passé : l'action d'une famille religieuse suit la courbe de sa vie intérieure, de son attachement à l'esprit qui l'anime. Pensée fondamentale qui résume admirablement l'histoire des Prêcheurs et, par là même, en indique l'avenir. L'auteur l'a fort bien marqué en terminant, après un dernier regard vers les promesses du présent, sur cette parole d'espoir : « Un Ordre religieux ne meurt que s'il n'a plus le courage de vivre. »

Plura lilia : Prouille, berceau de l'Ordre de Saint-Dominique. — 1 vol. in-12, 80 pages. Privat, Toulouse, 1920.

1921. C'était alors le premier acte du Père des Prêcheurs, la fondation du monastère de Prouille, dont il garda toute sa vie le titre de prieur.

En 1921, à l'heure où s'achève le septième siècle de son existence, le premier cloître dominicain vient attester la surnaturelle fécondité, la vivante continuité de l'œuvre primitive.

On trouvera ailleurs [*Histoire du monastère de Prouille*] la peinture détaillée de ce que fut la longue existence de la plus ancienne communauté de cet Ordre illustre. Ici sont condensées ses splendeurs. Signaler, dans ce jardin fermé de lys dominicains, les âmes les plus remarquables par leur sainteté; rendre hommage à celles qui ont lutté davantage contre la poussée des événements et la malice du monde pour garder et léguer intact ce patrimoine spirituel; souligner enfin la fidélité inaltérable des filles aînées de Dominique : tel est le but de cette brochure. Elle l'a dépassé. Car ces pages vibrantes, qui veulent nous livrer surtout l'histoire du Prouille d'autrefois avec son ardeur jamais éteinte, nous apportent le souffle, l'atmosphère du Prouille actuel. Et l'on est profondément saisi d'y retrouver l'âme d'apôtre de Dominique, aussi forte, aussi suave qu'aux premiers jours.

D'apparence modeste, mais débordant de charité, ce petit livre restera un témoignage de la pérennité de l'œuvre du grand patriarche. « *Justus germinabit sicut lilium, et florebit in æternum ante Dominum.* »

Pour être complet sur l'œuvre de saint Dominique, le miracle qui donne la mesure de sa sainteté, rappelons la figure d'Anna Moës. La *Vie spirituelle* (novembre 1919) a déjà signalé cette collaboratrice providentielle du P. Lacordaire. Il faut lire la brochure du P. Bernadot : *L'action surnaturelle dans la restauration dominicaine du XIX^e^ siècle : la Mère M.-Dominique Claire* [1] ; on y trouvera la mesure de cette contemplation dont la prédication dominicaine ne doit être que l'écho.

∴

Roger Durey. *Une âme d'artiste*. — 1 vol. in-8, 273 p. Toulouse, Edouard Privat, 1919.

La transformation d'une âme sous l'action de Dieu ; drame

(1) En vente chez les *Dominicaines de Monteils* (Aveyron), 1 fr. 50.

mystérieux, presque toujours ignoré. La Providence a voulu — pour le bien d'un grand nombre — que fût connue l'une de ces ascensions rapides des âmes vers le Maître. Roger Durey est entré aux Beaux-Arts de Toulouse, apportant de sa Gascogne non pas la science, pas même des convictions religieuses, mais l'unique passion du Beau. Par là devait le ravir la divine Beauté. Une pleurésie amène près de lui deux âmes généreuses : un futur bénédictin qui s'efface vite derrière un prêtre, âme apostolique et artiste, converti durant ses études universitaires. On parle esthétique. Et la guerre, éloignant du peintre ses nouveaux amis, n'arrête pas leur causerie. Sans le comprendre, Roger devine ce monde des âmes, où règne une harmonie spirituelle de lumières, de parfums et de chants. « Je voudrais vivre davantage, » Et au jour de ses vingt et un ans, il se rend à Dieu, en faisant sa première communion. Entré dans cette cathédrale des âmes, c'est pour lui un émerveillement. La beauté liturgique surtout l'a saisi, par l'écho profond et la suavité des sentiments qu'elle fait éclore en lui. Il la ressent, intense, dans une visite à la Trappe voisine de Toulouse : il sent en lui « ce cheminement de l'Esprit de Dieu, doux et fort ». Et voici que la pensée du sacerdoce surgit en lui, le domine malgré ses résistances : et après une nuit d'agonie « il a fallu dire le *Fiat* ». Mais, tandis que Roger travaille avec ardeur le latin et aussi sa peinture pour être l'apôtre du Christ, l'horizon se découvre plus beau : la Trappe. Il y voit réalisée cette simplicité qu'il aime tant, unis la sainteté et l'art, « que les prières ne sont pas perdues, que l'immolation aura son prix », et ses visites plus fréquentes, ses instances pour être admis préparent son âme au don total.

Du jour où Roger Durey prit l'habit cistercien jusqu'à sa mort, sept mois à peine. Mais quelle intensité de vie ! On sent un cœur vibrant sous l'action de l'Esprit : il goûte la suavité de Dieu, il chante ses sentiments, et la prière monastique lui apparaît dans tout son sens, comme l'expression de cet enivrement divin, et aussi comme la grande puissance d'intercession. Il est apôtre. Et dans ces quelques mois de vie religieuse, le jeune oblat sollicite, poursuit les âmes et les amène à Dieu.

Certaines vies étonnent par la fécondité de leur œuvres, l'héroïsme imprévu qui les couronne : l'on ne peut que soupçonner les richesses de vie intérieure où s'alimentait ce zèle Chez Roger Durey, continuellement séparé de ceux qui furent en contact avec son âme, ce travail caché se révèle en ses lettres. Les mains pieuses qui ont recueilli ce portrait de lui-même, peint jour par jour, n'ont voulu y ajouter ou retrancher quoi que ce soit. Aussi voyons nous mieux dans ces pages l'action de l'Esprit créateur sur une âme « amoureuse de la Beauté ».

Due à la même plume (P. Fleury-Divès), l'histoire de deux âmes. Le premier ouvrage : *Une âme réparatrice : Simone Denniel* (Vitte, Lyon, 1919), nous montre une jeune fille inaugurant dans la société distinguée de Paris son rôle d'expiatrice, le continuant aux Réparatrices de Tournai, et réalisant son idéal non pas devant le Tabernacle du couvent, mais dans de longues souffrances, loin de sa communauté, et par une mort prématurée. — L'autre ouvrage : *Une âme victime et hostie* (Lethielleux, Paris, 1920) est le récit d'une immolation semblable. S'il nous atteint moins, c'est, je crois, parce qu'il y manque le cadre qui aiderait à comprendre les sentiments que nous livrent les notes de Séraphie. Savoir la région où se passe une enfance, l'Ordre religieux et le couvent qui sollicitent une âme, permettrait au lecteur de mieux en suivre la route, d'en remarquer les incidents.

Nous remettons à une autre chronique la Vie de *Mgr Godin, doyen d'Albert* (Lethielleux, Paris, 1920), dont le premier volume seul a paru.

Fr. A.-F. Claverie, O. P.

***

Sainte Marguerite-Marie, *sa vie intime*, par A. Hamon, S. J. — 1 vol. in-12, 272 p. 7 fr. Beauchesne, Paris, 1920.

Le Père Hamon était bien préparé par ses travaux antérieurs, particulièrement par sa « Vie de la B^se^ Marguerite-Marie, d'après les manuscrits et les documents originaux », à écrire la vie intime de la Sainte.

Il a voulu étudier ici séparément les dons naturels de cette âme prédestinée et ses grâces surnaturelles. Le discernement n'en est pas toujours facile, mais cette distinction a pourtant bien des avantages : elle montre le travail profond de la grâce divine en Marguerite-Marie et sa transformation progressive. L'auteur ne craint pas de noter, à côté des qualités naturelles de bon sens merveilleux, de finesse psychologique, de gaieté, de candide spontanéité, de loyauté, de bonté et d'énergie, des imperfections comme ses indécisions, sa susceptibilité, ses maladresses, son impressionnabilité parfois excessive ; « elle est, dit-il, un peu trop repliée sur elle-même, elle s'analyse un peu trop... Son intelligence est par ailleurs peu cultivée ».

Après l'étude des dons naturels de la sainte, on voit mieux ce que furent les premières grâces qu'elle reçut : son horreur du péché, sa dévotion à Marie, à l'Eucharistie, son ardeur pour la pénitence, son vif désir de la vie religieuse, son attrait vers

l'oraison. Nous saisissons en plein travail la main divine qui façonne une sainte. « Malgré elle, pour ainsi dire, le céleste Ouvrier sépare Marguerite des créatures et la prive de toute consolation humaine, pour la contraindre à se reposer en lui seul, à ne regarder que lui seul. » L'auteur ajoute, et montre bien par la la raison et la place des premières grâces extraordinaires dans cette divine formation : « La leçon est difficile à comprendre, et l'esprit ne l'admet pas sans douleurs. Peut-être sainte Marguerite-Marie ne l'eût-elle pas pleinement acceptée, si des grâces toutes spéciales et extraordinaires ne lui avaient été faites », telle la vision de Jésus en croix.

Le progrès de toutes ces grâces, union de grandes joies et de vives souffrances, est finement décrit. Nous voyons que le zèle de la sainte pour sa mission divine n'est pas moins ordonné que puissant. Mais ce que l'auteur trouve de plus merveilleux en elle, c'est son humilité, sa passion de souffrir, son amour de feu, son union si intime avec Jésus, union qui grandit toujours dans le double martyre de « la sainteté de justice et de la sainteté d'amour ». On lira et on relira particulièrement le chapitre admirable intitulé « la victime du Cœur de Jésus », qui nous montre la vie d'hostie de Marguerite-Marie. Le Maître divin conduisit sa disciple par le chemin de l'anéantissement absolu.

Ce livre, fort bien écrit, avait paru en partie dans *les Études*; il est à souhaiter qu'il se répande partout, pour faire connaître et aimer l'élue et l'apôtre du Sacré Cœur. L'auteur y a supprimé toute discussion critique comme aussi toutes les références; mais les faits qu'il affirme et les citations qu'il donne sont toujours de première main. Il se réserve de fournir toutes les preuves historiques de ses affirmations et toutes les références dans l'*Histoire de la dévotion au Sacré Cœur*, qui paraîtra prochainement.

Rég. Garrigou-Lagrange.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : ✝ Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Liguge (Vienne).

TABLE DES MATIÈRES
DU TOME I DE LA DEUXIÈME ANNÉE

OCTOBRE 1920-MARS 1921

Les principes et la pratique

R. Garrigou-Lagrange. — La perfection chrétienne est la vie éternelle commencée 5
La perfection consiste spécialement dans la charité. . 81
La charité des parfaits. 401

H.-D. Noble. — Les conditions de la conscience morale. . . 23
La perfection de la conscience morale 175
La conscience morale surnaturelle 252

D. Joret. — A l'école du Maître intérieur. 321, 411

M.-S. Gillet. — Le Rosaire 35

E. Hugueny. — Commentaire du Ps. *Magnus Dominus* . . . 100

Dom E. Vandeur. — La sainteté des prêtres et la messe . . 110

F. Cazes. — L'Avent 192
La préparation à la communion et l'action de grâces 270, 346

A. Lemonnyer. — Le rôle maternel du Saint-Esprit dans notre vie surnaturelle 241

A. Tanquerey. — L'oraison de simplicité. 161

A. Saudreau. — La question de la contemplation acquise . . 459

Les maîtres et les modèles

H. Petitot. — S. François d'Assise 127

A. Garnier. — S. Vincent de Paul et la vie intérieure . . . 202

Dom B. Maréchaux. — Le « Motu proprio » de S. S. Benoît XV sur le patronage de S. Joseph 281
La transcendance de S. Joseph 358
S. Joseph époux de Marie 426

Dom P. de Puniet. — L'union mystique d'après Louis de Blois. 42

A. Saudreau. — S. Diadoque 116

Dom E. Pichery. — Les Conférences de Cassien :
I. Cassien interprète des Pères du désert 289
II. Le chemin de la charité et de la contemplation . . 366
III. Les sommets de la vie spirituelle 434

Textes anciens

Louis de Blois. — L'union à Dieu 68

B. Angèle de Foligno. — Amour vrai et amour menteur . . 146
L'esprit de pauvreté 148

J. Tauler. — Pour l'Épiphanie 213

J. Cassien. — Au désert de Scété. Sur la discrétion 299
La constance du juste 381
La charité et la chasteté parfaites 449

Les idées et les œuvres

M.-C. de Ganay. — La fondation religieuse d'un homme d'État 150

J.-B. Bord. — La conversion est-elle un miracle? 221

Comptes-rendus bibliographiques

Théologie ascétique et mystique.

J. Arintero. — « Cuestiones misticas ». 158
Cardinal Mercier. — La vie intérieure 313
M. Jugie. — La prière pour l'unité chrétienne 317
F. Naval. — « Theologiae asceticae et mysticae cursus » . . 306
Ruysbroeck. — L'ornement des noces spirituelles. 237
Mgr Waffelaert. — La colombe spirituelle 399

Liturgie.

Dom L. Beauduin. — La piété de l'Église 387
Callewaert. — « Liturgicae institutiones » 388
A. Gardeil. — L'éducation personnelle et surnaturelle de soi-même par la vertu de religion 394
A. Janvier. — La justice envers Dieu 393
Dom Lottin. — L'âme du culte 392
Th. Pègues. — La religion. 391
A. Sertillanges. — La prière 396

Hagiographie.

G. Grente. — S. Pie V 474
A. Hamon. — Ste Marguerite-Marie. 479
J. Leclercq. — S. François de Sales à la Visitation 239
J. Loridan. — Les B. Ursulines de Valenciennes 475
A. Mortier. — Histoire abrégée de l'Ordre de Saint-Dominique en France 476
V. Pierre. — Les B. Carmélites de Compiègne 475
H. Welschinger. — Les martyrs de Septembre. 475
*** Prouille. 477
*** Roger Durey 477

Ligugé (Vienne). — Imprimerie E. Aubin.